(الجزء الاول)

(من شرح التوضيح على التنقيح)

(لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود)

(وعليه التلويح للامام سعد الدين)

(التفتازاني وحاشية الفنري على)

(التلويح وحاشية ملا خسرو)

(وعبد الحكيم عليه أيضا)

(تنبيه)

قد وضعنا في أول صلب الصحيفة التلويح ويليه حاشية الفنري ثم يليه حاشية ملا خسرو وحاشية عبد الحكيم مفصولا بينها بجدول وفي أول الهامش شرح التوضيح على التنقيح ويليه حاشية المرجاني مفصولا بينهما بجدول

(الطبعة الاولى)

(بالمطبعة الخيرية لمالكها ومديرها)

(السيد عمر حسين الخشاب)

(بمصر القاهره)

(كتاب التلويح)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(كتاب الفنرى)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله على شمول نعمه الجسام ووصول الفقه فى الدين من أصول فخر الاسلام حبيب الله محمد المصطفى من بين الانام بكشف الكروب يوم القيام صلى الله عليه وعلى آله صلاة عالية بالدوام خالية عن وصمة الانصرام (أما بعد) فان أرباب العقل متطابقون وأصحاب النقل متوافقون على ان العلم وان تشعبت أفانينه وتنوعت قوانينه أعز المطالب التى تقتنى بها الفراغ وأربح المكاسب التى تجنح الى تحصيلها الجوانح والعلوم الشرعية أشرف العلوم وأنفعها وأكمل المعارف وأرفعها اذ بها ينتظم الصلاح للعباد وبغتنم الفلاح فى المعاد من تحلى بها فقد فاز بالقدح المعلى ومن تخلى عنها يحشر يوم القيامة كمن هو أعمى وأصول الفقه من بينها أكثرها فائده وأربحها عائده وأرفعها منارا وأسناها ابهة ومقدارا وقد صنف فيها علماء المذاهب وفضلاء المشارق والمغارب جزاهم الله تعالى عنا خير الجزاء ورزقهم وايانا ما حظ اللقاء فى دار البقاء كتبا شريفة وزبرا لطيفة غير ان كتاب التلويح من مؤلفات الشيخ المحقق والحبر المدقق جامع الاصول والفروع ناظم درر المعقول والمشروع أسوة المدققين قدوة المحققين المؤيد بالتأييد الصمدانى سعد الملة والدين التفتازانى تغمده الله سبحانه بغفرانه وأسكنه بفضله فسيح جنانه اختص من بينها بمزايا لا مزيد عليها اذ أضحت روضة هذا العلم به مفتحة الازهار متسلسلة الانهار ثمرات التحقيق من عجائبه تجتنى وذخائر التدقيق من غرائبه تقتنى

(كتاب ملا خسرو)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الملك القدوس السلام الغنى الحى القادر العلام والصلاة والسلام على رسوله محمد سيد الانام وعلى آله وأصحابه الاعلام مفاتيح الهدى ومصابيح الظلام على ان ذكرنا بالآيات البينات وفكرنا فى الحجج المحكمات المتقنات وبصرنا مبانى المعقول والمسموع وخبرنا معانى الاصول والفروع ويسرلنا الوقوف على مداركه والعكوف لدى مباركه وتنقيح الطيب من الخبيث وتلخيصه عن الفضول ولهو الحديث (أما بعد) فان كتاب التنقيح وشرحه التوضيح للعلامة المحقق صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود كتاب هو المعول عند الطلبة عليه والرجوع فى تحصيل الاصول اليه وانه لمحمود

الحمد لله الذى أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء

فى كل لفظ منه روض من المنى * وفى كل سطر منه عقد من الدر

وقد كان قد ما يتلجلج فى صدرى ويتخالج فى قلبى ان أكتب عليه حواشى تذلل صعابه وتميط عن وجوه مخدراته نقابه وكان يعوقنى عن ذلك عوائق الزمان وطوارق الحدثان الى أن شرح الله صدرى وان كان يتقاصر عنه رضيع قدرى ومما قادنى الى الاقدام على هذا المطلب الاعلى الاحرى بعد ان قدمت رجلا وأخرت أخرى انى لما توجهت الى زيارة بيت الله الحرام طالبا من ربى اقالة عثرات الآثام مستيقظا من هجعتى تشرفت فى طلعتى ورجعتى بملاقاة الملك الهمام القرم الصمصام مرغم أنوف الفراعين معفر تيجان الخواقين مستعبد أرباب الالباب مغمد العضب القرضاب فى قراب الرقاب معز الحق والدنيا والدين غياث الاسلام ومغيث المسلمين

ملك ربا لنشوع منزل قدره * زهر الكواكب منه صف نعال

كهف الندى ليث المجامع ماله * ثان اذا دعت الملوك نزال

السلطان ابن السلطان السلطان بايزيد خان ابن السلطان محمد بن مراد خان أجرى الله تعالى معالمه على صفحات الانام وربط أطناب دولته بأوتاد الدوام ولا زال من العلماء بالطاقة متبذا * ويرحم الله عبدا قال آمينا * فعمنى بكمال احسانه كما هو اللائق بعالى شانه ولما وجب على شكر نواله والحمد لله على عميم افضاله تذكرت قول المتنبى

لا خيل عندك تهديها ولا مال * فليسعد النطق ان لم يسعد الحال

فصممت عزمى على تأليف كتاب يتضمن عنوانه شريف القابه ليهدى مطالعوه تحف الدعوات الى جنابه ويكون تذكرة منى باقية على مرور الليالى والايام ولا يفنى بكرور الشهور والاعوام فشرعت فى حواشى التلويح مستعينا بالملك الوهاب الملهم للصواب مستمدا من روحانية الاسلاف الكرام بوأهم الله تعالى وايانا دار السلام مقتبسا من أنوارهم مستضيأ من أشعة أقمارهم

كالبحر يسقيه السحاب وماله * فضل عليه لانه من مائه

والمسؤل من الاذكياء المتحلين بحلى الانصاف المتخلين عن رذيلتى البغى والاعتساف اذا عثروا على شئ زلت فيه القدم أو طغى به القلم ان يستحضروا ان لكل جواد كبوة ولكل صارم نبوة وان من صنف فقد استهدف

ومن ذا الذى ترضى سجاياه كلها * كفى المرء نبلا ان تعد معايبه

وان لا ينسونى وذلك الملك المعظم الذى تسبب لهذا الجمع افضاله لا زالت رايات آيات فضله منشورة الى يوم النشور وأجناده الاجواد جميعهم فى سبيل الله منصورة الى نفخ الصور من دعواتهم فى خلواتهم وجلواتهم وها أنا أشرع فى المقصود مستعينا بالملك المعبود (قوله الحمد لله الذى أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء الخ) الاحكام الاتقان والكتاب فى اللغة كالكتب والكتابة مصدر كتب بمعنى جمع سمى به المفعول للمبالغة أو فعال بنى للمفعول كاللباس واطلاقه على المنظوم عبارة قبل ان يكتب لا لانه مما يكتب كما ظن بل لانه مجموع بالفعل كالمنقوش الآن يقال هجر هذا المعنى فى العرف العام واشتهر فى تصوير اللفظ بحروف هجائية والباء فى بكتابه للسببية والاصول جمع أصل وهو فى اللغة ما يبتنى عليه غيره من حيث يبتنى عليه ويقابله الفرع نقل فى العرف الى معان يجئ تفصيلها والشريعة تعم الفقه وغيره لانها ما شرع الله تعالى لعباده من الاحكام من حيث انها كمورد الشاربة وهى الدين أيضا لكن من حيث انه يطاع لها من دانه أى أطاعه والملة لكن من حيث املاء المبعوث اياها على أمته من أمللت الكتاب بمعنى أمليته قيل أو باعتبار الاتفاق عليها يقال مل القوم على كذا أى اتفقوا عليه والغراء تأنيث الاغر بمعنى الابيض أو الشريف من

قال رحمه الله (الحمد لله الذى أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة

وقد علقوا عليه حواشى وتعاليق جلها غواشى وان كتاب التلويح أكبرها حجما وأكثرها بالغيب رجما وأسبقها اعتبارا وأوفقها اشتهارا وصاحبه فى تعرفه باسمه العلامة وتهالكه فى الانتصار لاهولاء تعزى الى الاشعرية وآراء تنمى الى الشافعية وفرط تعصبه على من لا يوافقه فى مذهبه ولا يساعده فيما يهواه من مطلبه وتصلبه فى انتحاله وامرار نحاله قد تصدى للكشف عن أصول الحنفية بالتكلم على لسانهم وأهم قصده تزييف برهانهم وتضعيف مشيد بنيانهم بطول الكلام وتشعيب الاوهام ليشوش الافهام ويزعجها فى مطارح الانظار ومسارح العقول ويصد الناظر عن مقصده دون الوصول على منهاج مجراه فى شرح العقائد وتنزيلها على مهاوى المعاقد

الغرة وهى فى الاصل بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم استعير لكل واضح معروف والخطاب فى الاصل
توجيه الكلام نحو الغير للافهام نقل الى ما به التخاطب من الكلام والحنيفية أى المائلة من الاختلال
والاعوجاج من الحنف وهو فى الاصل الاعوجاج فى الرجل فاستعمل للميل المجرد اطلاقا لاسم المقيد على
المطلق وخص الحنيف بمعنى المائل عن الباطل الى الحق واطلق على المسلم وعلى الدين المستقيم باعتبار
تحقق ذلك الميل فيهما او الحق ابدا للمبالغة أو على نسبة فرد الجنس اليه ولا يبعد ان يراد بالحنيف
ابراهيم عليه السلام فيكون المعنى الملة المنسوبة الى ابراهيم الحنيف قال الله تعالى دينا قيما ملة ابراهيم
حنيفا والسماحة الجود وصفت الشريعة الحنيفية بها لما فيها من رفع الاصر والاغلال وبالبيضاء لغاية
وضوحها عند أولى الالباب أو لنقائها عن دنس الارتياب ويحتمل ان تكون السمحة بمعنى السهلة
والمسامحة المساهلة وسهولة هذا الدين لاشتماله على المرخصات ظاهرة قال الخطابى الكلام يحتمل التمثيل
تصويرا لحال احكام أساس الشريعة ورفع بنائها وغاية انها غاية الاعتبار وتشبيها لها بحال احكام الشجرة
ورفع فروعها فعلى هذا يكون الاصول جمع أصل الشجرة والفروع جمع فرع الشجرة أى غصنها هذا
كلامه بعبارته وفيه بحث أما أولا فلان التمثيل من قبيل الاستعارة المصرحة ومن شرط الاستعارة تناسى
التشبيه وقوله كشجرة طيبة ولو فى فقرة أخرى صريح فى تشبيه الشريعة على ما زعمه الخطابى من ان المراد
بالكلمة الباقية الشريعة فيخرج الكلام عن صلاحية الاستعارة كما أخرج فى قوله تعالى ومن كل
تأكلون لحما طريا وتستخرجون حلية تلبسونها ما قبله أعنى وما يستوى البحران هذا عذب فرات سائغ
شرابه وهذا ملح أجاج عن الاستعارة الى التشبيه صرح به صاحب الكشاف مع انه أبعد فى الانباء عن
التشبيه مما نحن فيه وأما ثانيا فلان الاستعارة المصرحة هى أن يذكر عين لفظ المشبه به ويراد المشبه
ولهذا صرحوا بامتناع أدنى تغيير فى الامثال ولو بتبديل حركة باخرى يقتضيها المضرب وعللوه بأنها
تخرج عن الاستعارة وههنا احكام الاصل بالكتاب ورفع الفرع بالخطاب ليس حال الشجرة التى هى
المشبه بها فكيف يكون تمثيلا اذا عرفت ذلك فالكلام اما من قبيل الاستعارة المرشحة بان يقال شبه نفس
الشريعة بشجرة لها أصول وفروع استعارة بالكناية وأثبت لها هاتين تخييلا ولهما نفس الاحكام
والرفع ترشيحا فالاصول والفروع حقيقة واثباتهما للشريعة مجاز عند صاحب الايضاح وبالعكس عند
السكاكى واما محمول على الحقيقة اما بان تحمل أصول الشريعة على أدلتها الكلية التى هى غير الكتاب
أعنى السنة والاجماع والقياس لا الكتاب أيضا كى لا يلزم احكام الشئ بنفسه ولا خير فى اخراجه اذ يلزم
محكميته فى نفسه بطريق الاولوية أو الاربعة بان يراد باحكام الكتاب لنفسه احكام معانيه واحكامه
وصفه الذى هو الاعجاز فهو محكم ومحكم به باعتبارين أو يراد انه أحكم أدلة الاحكام بان جعل محكم كتابه
الذى ينتهى اليه السنة والاجماع والقياس واحدا منها فصارت الاحكام محكمة الاصول واما بان يحمل
على أدلتها التفصيلية الجزئية فوجه احكامها بالكتاب ان كل ما يدل على حكم شرعى ليس بالغا حد الاعجاز
حتى يثبت ويتقرر بنفسه فهو محكم بغيره أعنى ما هو معجز من الكتاب والظاهر ان المراد بالفروع فى
هذين الوجهين الاحكام العملية فانها فروع بالنسبة الى الاعتقاديات وباحكام الاصول اثبات حجيتها وافادة
القطع بها ووجه اسناد احكام الاصول الى الكتاب ورفع الفروع الى الخطاب ان الاحكام بواسطة اعجاز
الكتاب وأما رفع الفروع فليس مختصا به بل لمطلق الخطاب أو لتحسين الكلام والتفنن فى العبارة أو لان
وصف الكتاب بالخطابية فيه الازال على ما ذهب اليه البعض ومعلوم ان رفع المدلول متأخر عن احكام
الدليل فجعل المتأخر للمتأخر والمتقدم للمتقدم وقيل المراد بالاصول العقائد الدينية لا الادلة الاربعة حتى
يلزم احكام الشئ بنفسه وبالفروع الاحكام العملية المبنية عليها وفيه بحث لان العقائد الدينية تشمل
قولنا الكتاب حجة فانها من المسائل الكلامية المتعلقة بالصفات لان معناها ان كلام الله صادق
فى احكام العقائد بالكتاب يحتاج الى تعسفات ذكرها القوم على تقدير ان يراد بالاصول الادلة على ان

يجاهر بالشرح وهو فى الحقيقة محض جرح ويظاهر بالبيان ولا ينتج ذلك الا محض قدح ويذر القواعد مبين والشواهد عضين ويدس فى اثناء ذلك لاصحابه مطاعن فى أئمتهم ويدلس سوء المقارف بحكامن لاجلهم على انه يختلس ما فصله بالاستراق من الكشف الكبير وقليلا ما عن الكشف الصغير وغيره وما ألقاه من زخارف ابحاثه وجروحه ملتقطه من كتاب ابن الحاجب وحواشى شروحه على مجارى دأبه فى أخذ البحث وترك الجواب والتعسف عن محجة الصواب كالخابط فى الليالى والملتقط للحصباء دون اللآلى وطالب ابناء من بعده من القصور فى اقتعاد غارب القصور والانخداع بلامع السراب والاقناع بالقشر دون اللباب يقصرون النظر عليه ويغيرون الاعلام

حتى أضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء

فيه شائبة اثبات الاصل بالفرع لان ثبوت الكتاب فرع ثبوت الذات وبعض الصفات اللهم الا ان يعم الاحكام كون الحكم معتدا به بالحكم به وقد تحمل الاصول على القواعد الكلية الشرعية أعنى الكبريات والفروع على النتائج والمراد باحكام الاصول فى الوجهين الاخيرين تثبيتها وتقررها على وجه وكيد ورفع الفروع فى الوجوه الاربعة الاخيرة اظهارها وبناؤها على الاصول بمنزلة أشياء مرفوعة فوق أخرى واعلاؤها بحيث تصل اليها الانظار وتدركها الافكار ويجوز ان يراد برفع الاحكام اعلاء مرتبتها فى نفسها أو بالنظر الى الغير أو ابلاغها الى الغير من رفع القضية الى القاضى ولا يخفى ما فى القرينتين بعد رعاية براعة الاستهلال من صنعة الطباق ومراعاة النظير وحسن موقع الاحكام من الاصول والرفع من الفروع (قوله حتى اضحت الخ) غاية لمجموع الاحكام والرفع وأضحت بمعنى صارت اعتبرت علیها لما فيها من الانباء عن الظهور وحتى اما عاطفة على ما هو ظاهر كلام المفتاح وصريح كلام الشارحين فى قوله

وكنت فتى من جند ابليس فارتمت * بى الحال حتى صار ابليس من جندى

وكان يأباه جماعة من النحاة أو ابتدائية أو جارة بتقدير ان بعدها كما ذهب اليه ابن مالك ولا بعد فى ارتكاب التقدير رعاية الاصل اعنى الجر فان الاستئناف والعطف من الفروع قال الخطابى المراد بالكلمة الباقية الشريعة باعتبار ان جلها أو كلها وحى من الله تعالى او انها كلام الرسول عليه السلام وفيه بحث أما أولا فلانه يلزم حينئذ اتحاد الغاية والمغيا اللهم الا أن يعتبر فى الرسوخ والشموخ زيادة فى الاحكام والرفع وأما ثانيا فلانه يصير قوله كشجرة طيبة تكرارا اذ شبهت الشريعة بتلك الشجرة سابقا اللهم الا أن يقال انه تصريح بما علم ضمنا وتوكيد له أو يعتبر تخصيص المشبه به ههنا بالاوصاف المذكورة وقيل المراد بالكلمة كلمة التوحيد فانها مصرحة بنفى الشريك واثبات النبوة لسيدنا محمد عليه السلام ومتضمنة لجميع الاعتقاديات التى بمنزلة الاساس والعمليات التى بمنزلة البناء ووجه ترتب رسوخ اساس الكلمة وشموخ بنائها على ما سبق ترتب علمائهما عليه وانت خبير بانه يمكن بهذا أيضا دفع الايراد الاول عن كلام الخطابى ثم الكلام يحتمل التمثيل بان يشبه حال الكلمة الباقية فى استحكام أصولها وعلو فروعها بحال قصر مشيد فى شدة قواعده ورفع ابنيته ويحتمل استعارة رسوخ الاساس لحال وقوع الاعتقاديات على حدة واستعارة شموخ البناء لحال العمليات كذلك ويحتمل الاستعارة بالكناية كما لا يخفى على المتأمل (قوله كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء) تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء وروى مرفوعا ان الشجر المذكورة هى النخلة قال القاضى يجوز ان يراد وفرعها أى افنانها على الاكتفاء بلفظ الجنس لاكتسابه الاستغراق من الاضافة ورد عليه بان مثل غلام زيد لا يستغرق وجوابه المنع كما صرح به الشريف

البيضاء حتى أضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء) أقول ان الشارح روح الله روحه وأعلى فى غرف الجنان فتوحه بعدما وشح غرة كتابه وطرة خطابه بالتيمن بالتسمية قصر جميع افراد الحمد وجنسه على الله تعالى متعلقا ذلك على بعض انعامائه الذى يحيط بفوائد الدنيا وعوائد العقبى مع رعاية براعة الاستهلال وفى الصلاة على النبى عليه السلام دالا على وجه لم يسبقه أحد اليه وحير عقول أولى النهى لديه توضيحه موقوف على مقدمتين الاولى ان الحقيقة متى أمكنت لا يصار الى المجاز سيما اذا تضمنت من اللطائف ما لا يوجد فى المجاز وقد أمكنت ههنا مع ذلك التضمن كما سيظهر ان شاء الله فلا تمثيل ولا استعارة ههنا أصلا الثانية ان ههنا أمرين ولكل منهما أصل يبتنى هو عليه وفرع يستند هو واحد الامرين مع اعتبار فى طرفيه يترتب على الآخر مع اعتبار فى جانبيه اما الامران فاحدهما الشريعة والآخر كلمة الشهادة وأما ان لكل منهما أصلا وفرعا فلان الشريعة لها أصول

بالرجوع اليه فيتطرق الفتور على افكارهم ويتطابق الفتور على اسماعهم وابصارهم ولا يفهمون عنه الا وقفات عنهم المهم المحبوب وضعف الطالب والمطلوب فوضعت هذه الحاشية ملخصة محررة من هذه النقائص منزهة عن تلك الخصائص متكفلة بحل معقود واتل موورود وترتيب مبدود وتهذيب ممدود وضبط مفرد وحذف مكرر فى تحقيق غامض وتدقيق فائض وسميتها (بجزامة الحواشى لازاحة الغواشى) والله ولى الهداية والارشاد وهو سبحانه قريب مجيب عليه توكلت واليه أنيب (قوله حامدا) حال من المستكن فى عامل الظرف أى بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا جعل التسمية والحمد قيدين لابتدائه وحالين عنه تورية لهما ورعاية للتناسب بينهما فى

هي العقائد الدينية من علم الذات والصفات والنبوات ولها فروع هي الاحكام الفرعية العملية وكذا كلمة الشهادة لها أصل هو الايمان وفرع هو نفس العمل الصالح وأما الترتيب فلان كلمة الشهادة مترتبة على الشريعة والايمان باعتبار رسوخه مترتب على العقائد باعتبار احكامها وكذا العمل باعتبار ارتفاعه وقبوله عند الرحمن مترتب على علم الفروع باعتبار رفعته وقبوله عند كافة أهل الايمان بسبب كونه حكم الملك المنان كل ذلك سيظهر ان شاء الله تعالى اذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم أن الشارح شكر الله سعيه قد أورد الثلاث الاول ايرادا رشيقا ثم رتب الثلاث الاخر عليها ترتيبا أنيقا حيث أراد بالاحكام الاتقان والتثبت العقلي المعنوي وبالاصول العقائد الدينية فان الاصل على ما سبأتي ما يبتني عليه غيره حسيا كان أو عقليا وبالشريعة ما شرع الله لعباده من دين الاسلام والدين وضع آلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وهو المحثوث عليها بقوله واتبع ملة ابراهيم ولهذا أبدلها عنه في قوله دينا قيما ملة ابراهيم ولكن سميت تلك الطريقة من حيث اظهار الشارع لها دخول الخلق فيها ونيل حياة الارواح من زلال الرحمة والرضوان شرعا وشريعة ومن حيث انقياد الخلق لها والمجازاة عليها دينا ومن حيث املاء المبعوث اليه اياها ملة ووصف الشريعة بالغراء تأنيث الاغر بمعنى الشريف أو الابيض بالاستعارة للواضح المعروف لوجود هدايا فيها ووجه احكامها ان أكثر العقائد مستفاد من البعض وان كان العقل مستقلا فيه لكن اذا طابق السمعي يتقوى ويتثبت بلا مرية وأقوى السمعيات الكتاب لانه لاعجازه ثابت بنفسه ومثبت لغيره وكل ما دل ذلك على ثبوته يكون محكما قطعا ثم أراد بالرفع اعلاء القدر وتنويه المنزلة وبخطابه الذي في اللغة توجيه الكلام نحو الغير خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير كما سيأتي وبالفروع الاحكام العملية وبالحنيفية ملة الاسلام المائلة عن الاديان الباطلة في المغرب الحنيف المائل عن كل دين باطل الى دين الحق وقولهم الحنيف المسلم المستقيم تدريس وقد غلب هذا الوصف على ابراهيم عليه السلام حتى نسب اليه من هو على دينه والحنيفية الملة المنسوبة الى ابراهيم الحنيف ووصفها بالسمحة بمعنى الجود لرفعها التكاليف الشاقة الثابتة على الامم السابقة وبالبيضاء لغاية وضوحها واشتهارها عند أولي الالباب أو كمال نقائها عن دنس الشرك ورين الارتياب ووجه رفعها به أن اجابة الخواص والعوام وقبولهم تلك الاحكام ليس الا لكونها من آثار خطاب الملك العلام ثم رتب رسوخ أساس الكلمة وارتفاع بنائها على احكام أصول الشريعة ورفع فروعها على طريق اللف والنشر حيث ذكر حتى الدالة على ترتب ما بعدها على ما قبلها فافادتها للابتداء المفيدة لذلك المعنى كما في قولهم نظرت اليه حتى أبصرته لا الخبر وهو ظاهر ولا العطف لانها لا تعطف الجمل أبدا كما تقرر في موضعه وأراد بالكلمة كلمة الشهادة الباقية بالنوع على ألسنة العباد الى يوم التناد بل الى أبد الآبد وباساسها الايمان فان الاقرار مبني على التصديق وبرسوخه اطمئنان القلب عليه وبالبناء العمل الصالح فانه فرع الاقرار ولذا لم يخاطب به الكفار وبشموخه أي ارتفاعه نماءه الى الله وقبوله عنده ووجه الترتيب ان كلمة الشهادة فرع ثبوت الشريعة لانها تتضمن تصديق الرسول وهو لا يكون الا عند البعث ورسوخ الايمان مرتب على احكام العقائد اذ كلما استحكمت بالدلائل القطعية زداد الاطمئنان في الايمان وزالت الشكوك والاوهام المورثة للطغيان وقبول العمل الصالح عنده تعالى مرتب على معرفة أحكامه المستفادة من خطابه تعالى اذ العمل انما يعبأ به اذا صدر عن علم كما قال الامام الغزالي رحمه الله العلم بدون العمل جنون والعمل بدون العلم لا يكون ثم أورد تشبيها في غاية اللطف والبهاء وتمثيلا في غاية الجلاء والصفاء حيث قال كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء اقتباسا من قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء قلبنا أصل فهذا كرته فان ما سواه في هذا المقام من الافكار والانظار كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار

الامتثال بالحديثين الواردين في الابتداء بهما بقدر الامكان وان كان المراد به فيهما الابتداء العرفي المديد الذي يسع فيه التسمية والتحميد والتصلية وغيرها على ما هو المشهور وآثره على ما هو المتعارف عند الاكابر من أهل التصنيف من اقتداء اسلوب فاتحة الكتاب المجيد وتنزيل الحكيم الحميد هضما لنفسه وكسرا لها بتخييل ان هذا الكتاب من حيث انه تصنيفه ليس مثل تصانيفهم فلا يلزم بذلك الجعل مخالفتهم وترك الاقتداء بهم والمشهور في تعريف الحمد انه الثناء باللسان على الجميل الاختياري من نعمة أو غيرها والثناء هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم ظاهرا وباطنا فلا بد من اختيارية المحمود به الذي هو اسناد وصف حسن والمحمود عليه الذي يترتب عليه الحمد يعني ذلك الوصف والفرق

أوقد من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجا وهاجا وأوضح لاجماع الآرا على اقتفاء آثارها
قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم أمواجا ورأيت الناس يدخلون فى دين الله

فى بحث تعريف المسند من حواشى المطول (قوله أوقد الى قوله والصلاة) فصله عما قبله ايذانا باستقلاله فى استيجاب الحمد وأراد بالايقاد الاظهار على طريق الاستعارة التبعية والمشكاة الكوة الغير النافذة أو الانبوبة فى وسط القنديل والسنة فى اللغة الطريقة والعادة وفى الاصطلاح العبادات النافلة وفى الادلة ماصدر عن النبى عليه الصلاة والسلام غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير والاقتباس الاخذ والنور كيفية ظاهرة بنفسها مظهرة لغيرها والضياء أقوى منه وأتم ولهذا أضيف الى الشمس فى قوله تعالى وهو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقد يفرق بينهما بان الضياء ضوء ذاتى والنور ضوء عارضى هذا هو المشهور واعترض عليه بان النور ينبغى ان يكون أقوى على الاطلاق لقوله تعالى الله نور السموات والارض الآية وأنت خبير بان هذا انما يرد اذا فهم من الآية الكريمة قيام النور به تعالى وليس كذلك بل النور فيها بمعنى المنور على ماقال اهل التفسير فليتأمل والسراج الفتيلة المشتعلة والوهاج الوقاد من وهجت النار تهج وهجا ووهجانا بسكون العين فيهما ثم الظاهر ان المشكاة استعيرت لفم الرسول عليه الصلاة والسلام ولا يقدح فيه ثبوت السنن الفعلية لان معظم السنن والمتفق على حجيتها اقواله عليه الصلاة والسلام ويحتمل استعارتها لنفس الرسول عليه الصلاة والسلام أو لصدره أو لقلبه وعلى التقادير فالمراد بالسراج الفاظ السنة وبانوارها منطوقاتها ويجوز ان يجعل مشكاة السنة كلجين الماء أعنى من اضافة المشبه به الى المشبه وحينئذ المراد بالسراج منطوقات السنة وبانوارها مايستفاد من منطوقاتها من المفهومات واسناد الايقاد الى الله تعالى ايذان بأنه عليه الصلاة والسلام ماينطق عن الهوى ويجوز ان يكون المراد بالسراج الرسول عليه الصلاة والسلام كما هو المناسب لقوله تعالى وسراجا منيرا فيكون استعارة مصرحة والوصف بالوهاج ترشيحا والمراد بالمشكاة حينئذ منبته وموضع بعثه وبالايقاد من مشكاة السنة بعثه منه وبملاحظة هذا المعنى عدى بمن والاجماع فى اللغة العزم والاتفاق وفى الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه الصلاة والسلام فى كل عصر على حكم شرعى والآرا مقلوب الارآء بتقديم الراء الساكنة على همزة ممدودة لانه جمع رأى والاقتفاء الاتباع والآثار جمع اثر بفتحتين وهو معروف والقياس فى اللغة التقدير يعدى بالباء وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء وفى اصطلاح الشرع مساواة فرع لاصل فى علة الحكم والمنهاج الطريق الواضح والمعنى كشف لاجل ان يتفق الناس على اتباع الرسول عليه الصلاة والسلام طريقا واضحا وقوله حتى صادفت بناء الخطاب غاية للجمع بين الايقاد والايضاح والقرينتان ناظرتان الى قرينتى الفقرة السابقة على نشر اللف كما لايخفى وبحار العلم كلجين الماء ووجه الشبه كثرة المنافع وجمع المشبه به ايماء الى تنوع العلم أو على تعدده باعتبار العلماء والهدى الارشاد والدلالة يذكر ويؤنث وقد ورد فى

قال (من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجا وهاجا) أقول فصله عما قبله لاستبداد ما أفاده فى كونه محمودا عليه فانه أيضا نعمة لايكتنه كنهها كما قبلها ونظمه على نظام معجب جامع للفوائد ورتبه على ترتيب أنيق حاو للفرائد فانه أورد نعمتين من أصول نعم الدنيا والآخرة ثم فرع عليهما فرعين من النعم الفاخرة على طريق اللف والنشر بالترتيب بعبارات جامعة للطائف مع التهذيب وذلك انه أراد بالايقاد الاظهار على طريق الاستعارة التبعية وبالمشكاة صدر النبوة أو قلبها على طريق الاستعارة التصريحية الاصلية فان كلا منهما مجمع للانوار الرحمانية ومنبع للاسرار الربانية وهى فى الاصل الكوة الغير النافذة أو الانبوبة فى وسط القنديل واضافتها الى السنة قرينة وهى ههنا ماصدر عن النبى عليه السلام لبيان الاحكام من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير وفى الاصل الطريقة والعادة مطلقا ويجوز أن يكون الايقاد ترشيحا للاستعارة الاصلية وبأنوار السنة العلوم النظرية التى لاتتعلق بكيفية العمل والعملية المتعلقة

بينهما مابين الحكاية والمحكى عنه فان قيل فقيد اللسان مستدرك ويوجب خروج حمده تعالى وحمد كل شئ غير ذى لهجة عن التعريف وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وقال سبحانه وان من شئ الا يسبح بحمده قلنا ذكروه بيانا للواقع وتنصيصا على المورد ودفعا لاحتمال التجوز وتوطئة للفرق بينه وبين الشكر ولما ثبت اختصاص الحمد بالثناء الاختيارى فى اللغة العربية بشهادة ثقات النقلة فلابد من تأويل الآية وتفويض المراد منها الى الله تعالى أو الحمل على المجاز فلعل المراد منه ومن امثاله هو الغاية المقصودة من الحمد وهو اظهار الصفات الكمالية وقد اشتهر بين المحققين من أهل المعرفة اطلاق الحقيقة على المعنى المقصود من الشئ

أفواجا والصلاة على من أرسله لساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا ونصيرا محمد

الكتاب العزيز متعدي بنفسه وباللام وبالى والفرق الذي ذكره الشارح في شرحه للكشاف من ان
معنى المتعدي الاذهاب الى المقصد والايصال اليه فلا يسند الا الى الله تعالى كقوله تعالى لنهدينهم
سبلنا ومعنى اللازم اراءة الطريق فيسند الى غيره مثل وانك لتهدي الى صراط مستقيم وان هذا القرآن
يهدي للتي هي أقوم مع انه لا يساعد عليه كتب اللغة فان المذكور فيها ان التعدية لغة أهل
الحجاز واللزوم لغة غيره منقوض بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام فاتبعني أهدك
صراطا سويا وعن مؤمن آل فرعون يا قوم اتبعون أهدكم سبيل الرشاد وعن فرعون
وما أهديكم الا سبيل الرشاد والحمل على الحذف والايصال ممالا يقبل وتلاطم الامواج وهو ضرب
بعضها بعضا كناية عن الكثرة وترشيح للتشبيه والافواج الجماعات (قوله والصلاة على من
أرسله الخ) اللام في لساطع متعلق بالمعوان والسطوع الارتفاع واضافته الى الحجة من اضافة الصفة
الى الموصوف والمعوان اسم فاعل للمبالغة والظهير اما من ظهرته أي غلبته أو من ظهرت البيت علوته
فيكون المعنى الجاعل غالبا أو عاليا أي أرسله حال كونه كذلك ويحتمل أن يعتبر اشتقاقه من الظهر يقال
فلان ظهر قومه أي معتمدهم الكلي ففيه مبالغة ليس في المعوان وبهذا سقط ما ذكره الاستاذ المحقق
من ان في المعوان من المبالغة ما ليس في الظهير فكان الاظهر تأخير المتقدم لكنه عكس لرعاية السجع
فهو من باب التتميم لا الترقي كما في الرحمن الرحيم وقد يقال المعوان بمعنى كثير المعونة والظهير بمعنى مستمر
الاعانة فان الصفة المشبهة قد تفيد ذلك المعنى ومن البين أن المبالغة في الثاني أكثر ويرد عليه أن الصفة
المشبهة لا تكون الا لازمة وأما مثل النصير فاسم فاعل كما نص عليه الشارح الى فان قلت الصفة المشبهة
قد تشتق من المتعدي كالرحيم قلت ذلك بأن ينقل الى فعل بالضم فيصير لازما ولا معنى له ههنا كما لا يخفى
والسلطان الوالي وهدى اما مفعول المبعوث بتضمينه معنى الجعل او مفعول له أو حال من الضمير في المبعوث
وكذا مبشرا ونذيرا وعلى تقدير الحالية اما أحوال مترادفة أو متداخلة والنذير اما بمعنى الانذار كالنكير
بمعنى الانكار فهو على حذف المضاف ليناسب مبشرا أي ذا انذار أو بمعنى المنذر واما ان الفعيل بمعنى المفعل

جاء ويجوز ان يرجع الضمير الى المشكاة وبالسراج الحديث والفعل والتقرير الوارد كل منهما لبيان ما فيه
نوع خفاء وابهام من السنة على طريق التصريح بجهة الاصلية ووصفه بالوهاج بمعنى الوقاد من وهجت النار
اتقدت والملأ لا من توهج الجوهر تلألأ على طريق الترشيح للمبالغة وانما أسند ايقاد السراج الى الله
تنبيها على ان رسوله عليه السلام ما ينطق عن الهوى ولا يخفى لطف المبالغة والاستطراب في التوسل
بسراج توقد من مشكاة السنة الى تحصيل أنوار فيها فان مثل ذلك ليس من شأن ذلك السراج ثم أراد
باتباع الآثار أي معناه اللغوي وهو الانقياد والعزم وباقتفاء آثارها اتباع السنة يقال خرج من
اثره بكسر الهمزة أي في اثره وهو بفتحتين ما بقي من الشئ فكان الخارج يتبع آثار رجل الذاهب أولا
وبالقياس معناه اللغوي وهو تقدير الشئ بشئ آخر اذ الاصطلاحي لا يناسب السباق والسياق والمعنى
كشف وبين لاجل ان يتفق الناس أو يعزموا على اتباع الرسول واختيار دينه وشرعه أمرا به يتوسلون
اليه وسبيلا منه يتوسلون اليه ثم رتب على الاول مصادفة بحار العلم والهدى تتلاطم أمواجها ووجهه
انك قد عرفت ان المراد بالانوار العلوم النظرية والعملية وقد وجد سراج كامل النور يتوصل به الى
استفادتها أولوا الابصار فلا جرم كثرت العلوم النظرية والعملية حتى صارت كالبحار ورتب على الثاني رؤية
دخول الناس في دين الله أفواجا فوجا بعد فوج ووجهه ان الناس اذا اتضح لهم سبيل اتباع الرسول بحيث
لم يبق ان يوجد فيهم شك لزم ان يتبعه من فيه شائبة من الادراك قال (والصلاة على من أرسله لساطع الحجة
معوانا) أقول السطوع الارتفاع واضافة الساطع الى الحجة من اضافة الصفة الى الموصوف واللام

فان قيل اعتبار
الاختيارية في الحمد
يوجب أن لا يكون الثناء
على الصفات القديمة
حمدا لانها ليست مستندة
الى الذات بالاختيار
قلت الثابت عن الثقات
ان الحمد لا يكون الا
بالافعال الاختيارية
وقوله تعالى عسى أن
يبعثك ربك مقاما محمودا
مجاز عن المدح ولا شك
ان الفعل الاختياري
هو الذي يكون فاعله
مختارا فيه بكون الاثر
صادرا عنه باختياره
مسبوقا بعلمه وارادته
وقدرته والصدور
بالاختيار انما هو في الاثر
دون مباديه لا أن الفعل
نفسه يصدر عن فاعله
بالاختيار بان يستند
اليه بالاختيار لان الله
سبحانه بجميع صفاته
وأسمائه عندنا معاشر
الحنفية قديم وبجميع
صفاته وأسمائه واحد
متعال عن التعدد
والتكثر بالكلية منزه
عن تحقق نسبة العروض

المبعوث

المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشاراته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم فى شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان

ليس بثبت وقوله * أمن ريحانة الداعى السميع * فليس بشاهد عليه لجواز أن يكون مراده اثبات سماع الجواب للداعى لا اثبات اسماع الدعوة له أو يكون أوقع على داعى الشوق اسم السميع لكونه سببا فيه ولو سلم فشاذ لا يقاس عليه فجوابه ان القول بكون النذير بمعنى المنذر لتصريح الثقات به لا للقياس على مثله وحذف مفعول داعيا اما لمجرد الاختصار أى داعيا الانام بقرينة هدى للانام أو للعموم بخطابية المقام وعلى التقديرين فيه ايماء الى عموم دعوته ودخول العبيد والنساء فى التكليف (قوله ثم على من التزم الخ) ثم للتراخى الرتبى والمراد من المقتضى والاشارة والدلالة والتواتر والنص والظاهر أعم من المعانى المصطلحة وساحة الدار فناؤها والكرامة اسم من التكريم والاستصحاب جعل الشئ مصاحبا والاستحسان عد الشئ حسنا والمعنى عد واغتنم جعل النبى عليه السلام اياهم مصاحبين لنفسه فى ساحته الشريفة وجعله اياهم حسانا فيها فصار وامغتنمين بهذين الجعلين والمهاجرون هم الذين هاجروا من مكة الى المدينة اتباعا للنبى عليه السلام والانصار كالعلم للقبيلتين من أهل المدينة وهما الاوس والخزرج ولهذا اجاز النسبة الى لفظ الجمع فيقال أنصارى وسموا أنصارا لانهم نصروا رسول الله عليه السلام قال الله تعالى والذين آووا ونصروا وواحد الانصار نصير كشريف وأشراف وقوله والذين اتبعوهم باحسان قال الاستاذ المحقق هو عطف على من التزم لا على قوله المهاجرين والانصار لانه بيان لمن التزم وقد اعتبر فيه الجمع بين الامور الثلاثة التى هى الالتزام والاعتصام والاغتنام المذكورة وهذا لا يتحقق الا فى الصحابة والمهاجرين والانصار كناية عن مجموعهم فقد تم بيانه بهما ولا دخل لغيرهما فى هذا البيان ولا صلوح له ولك أن تقول قال القاضى فى تفسير قوله تعالى يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول أى يود الذين جمعوا بين الكفر وعصيان الامر او الكفرة والعصاة وعاذ كره يظهر انه يحتمل ان

فى سواطع متعلقة بمعوانا وهو كثير المعونة والظهير مستمر الاعانة فان الصفة المشبهة تفيد ذلك المعنى ولم يجعله صفة لمعوانا تنبيها على استقلاله فى استمرار الاعانة أيضا كما قال صاحب الهداية ان الواو لتجديد الكلام كما فى القسم وانتصابهما اما على المفعولية لارسله على تضمينه معنى الجعل أو الحالية عن الضمير البارز فى أرسله والمحجة جادة الطريق والسلطان الوالى من السلاطة بمعنى القهر وهو المناسب للسباق والسباق دون الحجة والبرهان والنصير مستمر النصر والهدى الرشاد وهو ههنا بمعنى الهادى وانتصابه على المفعولية المبعوث بتضمينه معنى الجعل فيكون مبشرا حالا أو هما حالان بطريق الترادف والتداخل ونذيرا اما متزلان منزلة اللازم أو التقدير مبشرا ونذيرا لهم وداعيا الى الله أى طاعته أو جنته كما فى قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام باذنه أى بامره وحكمه منيرا أى مضيئا فان آثار الشئ واستناره بمعنى أضاء اعتصم بكذا واستعصم به اذا تقوى فيها أى فى تلك الدلالة بما تواتر ومعناه الاصطلاحى لا يناسب المقام والنصوص الظاهرة البيان الاحاديث الواضحة الدلالة فى شريف ساحته أى ساحته الشريفة والكرامة اسم من التكريم والاكرام والاستصحاب من استصحبه أى جعله مصاحبا لنفسه والاستحسان عد الشئ حسنا أحقاء بصحبته من المهاجرين بيان لمن فى من التزم والذين عطف على من التزم والمراد بهم التابعون ومن بعدهم من الاتقياء لا على المهاجرين والمراد بهم سائر الاصحاب لكن المهاجرين والانصار لما تقدموا فى الشرف والرتبة جعلهم متبوعين ومن سواهم اتباعا لهم باحسان أى ملتبسين بالايمان والعمل الصالح واعلم انه ذكر الادلة الاربعة أعنى الكتاب والسنة والاجماع والقياس على

وتطرق الصدور وتصور الاقتضاء والاستناد ولا فرق بين العلم والقدرة والحياة والارادة ونحوها مما يسميه الاشاعرة بالصفات الذاتية وبين الخلق والفعل والترزيق والتصوير وغيرها مما يسمونه بالصفات الفعلية فى كونها قديمة بالذات وعدم تعددها ومغايرتها وزيادتها على الذات وانما التكثر والتعدد والتغاير والزيادة فى المفهومات دون المصداق وفى مرتبة الحكاية دون المحكى عنه خلافا للاشعرية على انا لا نسلم ان الله تعالى يحمد بمقابلة الحياة والعلم والقدرة والارادة فقد قال فى لباب التفسير وغيره ان الحمد يختص بالفعل والمدح عام لانه يجوز المدح على صفات ذات الله تعالى كالعلم والقدرة وعلى صفات فعله كالخلق والترزيق ولا يجوز الحمد الا على صفات الفعل انتهى وعلى ذلك ورد قوله صلى الله عليه وسلم الحمد لله المحمود بنعمته المعبود بقدرته وقول الحريرى

(وبعد) فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع فى الوصول الى مدارك المحصول

يكون المراد ههنا ثم على الملتزمين والمعتصمين والمغتنمين فيصح العطف الذى نفاه الاستاذ واعلم ان الشارح ذكر الادلة الاربعة التى هى وحدها أو مع الاحكام موضوع هذا العلم وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الترتيب ثم ذكر الاصطلاحات الشائعة بين أهل الاصول رعاية لبراعة الاستهلال (قوله وبعد فان الخ) الواو للعطف وبعد من الظروف الزمانية المقطوعة عن الاضافة منويا والعامل فيه ان لم تقدر اما ما يفهم من السياق مثل أقول أو اعلم والفاء على توهم اما ومثله فى بناء الامر على التوهم قوله

بدا لى انى لست مدرك ما مضى ❊ ولا سابق شيأ اذا كان جائيا

حيث جر سابق على توهم الباء فى مدرك وقد تقدر اما فى الكلام وتصير الواو عوضا عنها وفيه أن هذا يقتضى مناسبة بين الواو وأما مصححة لتعويضها عنها ولك ان تجعل الواو عاطفة محضة لا عوضا عن أما فيكون التركيب بعد تقدير اما من قبيل قول صاحب المفتاح واما بعد فان خلاصة الاصلين ولا غبار فى ذلك وقد يفرق بان ما وقع فى المفتاح فذلكة لما سبق وضبط اجمالى بعد بيان تفصيلى وما نحن فيه من قبيل الاقتضاب فان قلت اذا جعل الواو عاطفة لا عوضا محضا يلزم عطف الاخبار على الانشاء لان الكلام السابق انشاء الحمد والصلاة واللاحق اخبار قلت لعل من يجعل الواو عاطفة يجعل الكلام من قبيل عطف القصة على القصة وأما القول بان الكلام السابق اخبار بان الله تعالى مستحق للحمد بسبب اتصافه بالصفات المذكورة ويحصل منه المقصود اعنى انشاء الحمد لانه ثناء عليه بجهة التعظيم فلا يتأتى مثله فى الصلاة لانه لا يلزم من الاخبار بان النبى عليه الصلاة والسلام متعلق الصلاة ومستحق لها الصلاة عليه أعنى الدعاء له فقوله والصلاة على من ارسله الله الخ انشاء قطعا فيتحول الاشكال الى عطفه على قوله الحمد لله (قوله الجامع بين المعقول والمنقول الخ) أى ما يبحث فى هذا العلم عن أحواله بعضه معقول كالاجماع والقياس وبعضه منقول كالكتاب والسنة وأيضا دلائله بعضها معقولة كالدليل على كون الكتاب حجة وبعضها منقولة كالاكثر (قوله النافع فى الوصول الى مدارك المحصول) المدارك جمع مدرك بمعنى موضع الادراك والمراد بها الادلة التفصيلية والمحصول البقية والمراد به بقية الاحكام الشرعية الغير المستنبطة ويحتمل أن يراد بالمدارك مآخذ الاحكام الفقهية التى استنبطها الفقهاء وحصلت لهم وقد يجعل المحصول بمعنى الخلاصة والمعنى الى ما يستنبط بسبب هذا العلم من مواضع درك خلاصة المطالب التى هى الصلاح فى الدنيا والنجاة فى العقبى الحاصلين باستنباط الاحكام الحاصل بهذا العلم فيكون هذا اشارة الى فائدته كما أن ما سبق اشارة الى مسائله

الترتيب والاصول والفروع والمقتضى والاشارة والدلالة والتواتر والنص والظاهر والبيان والاستحسان والاستصحاب براعة الاستهلال فان بعضا منها وان لم يرد به معناه العرفى لكن يكفى فى البراعة ان يذكر لفظ يناسب المقصود وان أريد معنى آخر كما تقرر فى موضعه قال (وبعد فان علم الاصول) أقول مثل هذا الفاء اما على توهم أما أو على تقديرها فى نظم الكلام فعلى هذا يكون الواو فى وبعد كالعوض عن أما المعقول والمنقول القياس وسائر الادلة ونقول كثير من مسائل الاصول مستند الى العقل ان وجهى الترجيح اذا تعارضا فما بالذات أقوى مما بالعارض ونحو ذلك مما سنبين فى موضعه ان شاء الله والمدارك جمع مدرك بمعنى الادراك والمراد بها الادلة التفصيلية والمحصول البقية والمراد به بقية الاحكام الشرعية

فى مقاماته الحمد لله الممدوح الاسماء المحمود الآلاء وقول أبى بكر الكلاباذى فى معانى الاخبار تعالى الله الممدوح فى أوصافه المحمود فى أفعاله وقولهم الثناء على الله بكل أفعاله فهى جبلة والشكر على نعمائه فهى جزيلة والرضا بأقضيته فهى جيدة والمدح بكل صفاته فهى جليلة قال نجم الدين النسفى هذا التفصيل منقول عن السلف رحمهم الله وهذا هو الحق الحقيق فى الجواب وما اشتهر بين ضعفاء أرباب الحواشى مما يخالف ذلك فهو خارج عن نهج الاستقامة وعادل عن صوب الصواب (قوله المواضع التى من لم يحلها الخ) تقديره المواضع التى لا يحتاج فى حلها الى الاطناب بشرحها ومن لم الخ فقيه حذف الصلة باقامة ما يدل عليها مقامها كما فى حذف الجزء فى نحو قوله تعالى واذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون وهو قوله اعرضوا بقرينة قوله الآتى كانوا

أجل ما يتنسم فى احكام أحكام الشرع قبول القبول وأعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول
وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية
معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح أغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام أعلى

(قوله أجل ما يتنسم الى قوله نعم) يتنسم من تنسمت الريح أى وجدت نسيمها اما جعله من تنسم الريح أى شمها
ففيه أنه ينبئ عن قصور القبول والقبول الاول ريح الصبا وهو مفعول يتنسم لافاعله كما توهم والثانى
مصدر شبه مقبولية الشئ لكونها حالة ملائمة مطلوبة برياض وجنان هى ملائمة للنفوس مطلوبة لها على
طريق الاستعارة بالكناية واثبت له نسيم الصبا تخييلا ويجوز أن يكون قبول القبول كلجين الماء ويتخذ
على صيغة المبنى للمفعول والاعلام جمع علم بمعنى الراية واعلاء الاعلام كناية عن الاظهار والتقوية
والعقول الاول جمع عقل بمعنى الملجا وهو منصوب على انه مفعول ليتخذ والثانى جمع عقل بمعنى المشهور والمعنى
علم الاصول أعظم الاشياء التى تكون مقبولة فى اثبات احكام الشرع واتقانها واعز الاشياء التى تلتجئ
اليها العقول لاظهار الحق وتقويته فان احكام أحكام الشرع واظهار الحق يفتقر الى اشياء من العلوم
وغيرها واعظمها واعزها علم الاصول وهذا ادعاء منه وكل حزب بما لديهم فرحون وان فى قوله وان كتاب
التنقيح بالكسر عطف على قوله فان علم الاصول والامام الذى يقتدى به والجمع امام أيضا ذكره فى القاموس
ونظيره هجان فاذكره القاضى والجوهرى ومن تبعهما فى قوله تعالى واجعلنا للمتقين اماما فحمل لا ضرورة
اليه والعلم فى قوله علم الهداية بمعنى الراية أو الجبل فانه أبلغ من أن يكون بمعنى العلامة وعالم الدراية بفتح
اللام فانه أبلغ من كسرها ولو سلم صحته والتعديل التسوية وتعديل الميزان من مصنفات المصنف ففى ذكر
معدل الميزان فى وصفه لطافة وكذا فى ذكر المنقح لان التنقيح أيضا من مؤلفاته والاضافة فى معدل ميزان
ان كانت معنوية بان يشترط فى عمل اسم الفاعل كونه بمعنى الحال والاستقبال كما هو المشهور فمعدل
صفة للامام كما قبله وما بعده وان جعلت لفظية بناء على ان اسم الفاعل بمعنى الحدوث يعمل مطلقا كما قيل
فهو بدل وما بعده ليس نعت حينئذ لان القاعدة أن النعت والبدل اذا اجتمعا قدم النعت لانه كجزء من
منعوته وأخر البدل لانه تابع كلا تابع من حيث انه مستقل بمقتضى العامل ولهذا رد صاحب الكشاف
على الزجاج حيث زعم أن شديد العقاب فى قوله تعالى حم تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم غافر
الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذى الطول وحده من بين الصفات بدل وغفل عنه الشيخ أبو حيان
فاعترض عليه بان ماسواه معرفة وهو نكرة فجعل ماسواه نعوتا ونفسه بدلا موافق للقاعدة بل هو
بدل من البدل الاول لا من المبدل منه كما ظن لان تكرر البدل والمبدل منه واحد لا يجوز فى
غير بدل البداء نص عليه أبو حيان نقلا وكان السر فيه أنه قد طرح فلا يبدل منه مرة أخرى هذا وتنقيح
الجذع قطع ما تفرق من اغصانه

الغير المستنبطة بعد التنسم الشم كما قال صاحب الكشاف فى الافعال تنسم الريح خوش بو يد بارد أو تتبع
النسيم كما قال فى الاساس تنسمتها تتبعت نسيمها أو وجدان النسيم كما قالوا فى قوله عليه السلام تنسموا
روح الحياة أى أوجدوا نسيمها والقبول الاول ريح الصبا مفعول تنسم فانه متعد كما عرفت والثانى
مصدر بمعنى المقبولية واضافته اليه من اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء العقول الاول جمع عقل
بمعنى الملجا والملاذ والثانى جمع عقل بمعنى القوة المدركة النحرير العالم المتقن والعلم الجبل
والدراية العلامة والانسب ههنا احد الاولين وعالم الدراية بفتح اللام هو الصواب والكسر خطأ التعديل
التسوية وتنقيح الجذع قطع ما تفرق من أغصانه وفى ذكر هذين اللفظين رمز الى اسمى كتابين تعديل
الميزان والتنقيح

عنها معرضين قال
الزمخشرى فى المفصل
وقد جاءت التى فى قولهم
بعد اللتيا والتى محذوفة
الصلة باسرها والمعنى
بعد الخطة التى من
فظاعة شأنها كيت
وكيت وانما حذفوا
ليوهموا انها بلغت من
الشدة مبلغا تقاصرت
العبارة عن كنهه وقرئ
تماما على الذى أحسن
بحذف شطر الجملة وسمع
الخليل أعرابيا يقول
ما أنا بالذى قائل لك شيأ
(قوله لم يسبقنى على
مثله أحد) من سبقته
على كذا اذا غلبته عليه
والسبق ربما يعدى فى
صلته على لتضمنه معنى
الغلبة كما فى قوله تعالى
الا من سبق عليه القول
منهم والمعنى انه لم يسبقنى
أحد على الاتيان بأن
يأتى بمثل المتمم المختوم
المشتمل على المحاسن
المذكورة حتى يكون هو
الحائز بدرك ونفى
السبق على مثله عن غيره
يدل على تفرده
واختصاصه به وتخطئة
هذا التركيب مستندا
بما وقع فى أبيات أبى بكر
الكاسانى رحمه الله حيث

القدر جنه فى دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف ونصاب كامل من خزانة كل منتخب
كاف وبحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية
لتقويم ميزان الاصول وتهذيب أغصانها وهو نهاية فى تحصيل مبانى الفروع وتعديل أركانها نعم قد
سلك منها جادة بعانى كشف أسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع
شريف زيادات ما مستها أيدى الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق آذانهم أولوا الابصار ولهذا
طار كالامطار فى الاقطار وسار كالامثال فى الامصار ونال فى الآفاق

وقوله واف صفة بعد صفة لكتاب وكذا كاف صفة بعد صفة لنصاب ولا يخفى ما فى كلامه من ذكر اسامى
الكتب مع كثرتها على وجه لا يحوم حوله شائبة تكلف (قوله نعم) تصديق لما سبق من المدح الموهم للمجازفة
وتقرير لما لحقه (قوله وقد سلك) استئناف فى موضع التعليل والاستيلاء على الشئ التمكن منه والرسوخ فيه
والامد الغاية ووصفه بالاقصى للمبالغة والمنار علم الطريق ورفعه كناية عن تشهيره والنكات بكسر النون
جمع نكتة بضمها كبقعة وبقاع وهى اللطيفة من الكلام المؤثرة فى القلب من النكت كالنقطة من النقط
والمراد بها المسائل الحاصلة بالتفكر المؤثرة فى القلب التى يقارنها نكت الارض بنحو الاصبع غالبا والفتق
الشق والرتق ضده وفى قوله ما فتق بها رتق آذانهم أولوا الابصار مناقشة وهى ان ذكره يدل على أنهم لم يسمعوا
تلك النكات واما أنهم لم يتفطنوا لها ولم يصل فكرهم اليها فلا يفهم منه مع أنه مقصود بالبيان ومما ارتضاه

واف صفة بعد صفة لكتاب وكذا قوله كاف صفة بعد صفة لنصاب وهو من المال القدر الذى تجب فيه
الزكاة والمبانى الدلائل نعم لتقرير الخبر السابق وقوله وقد سلك دليل عليه فانه لما بالغ فى وصف الكتاب
كان مظنة ان يتوهم انه أفرط فيه وجازف فدفعه بان الامر كذلك فانه حقق كلام القوم وفق ما يراد
ووفق فيه فوق ما يعتاد مع زيادة لطائف لم تصل اليها الاذهان ودقائق لم تدخل فى أصمخة الآذان
الى الآن والاستيلاء على الشئ التمكن منه والرسوخ فيه والامد الغاية ووصفه بالاقصى للمبالغة
من رفع حال من الامد أو صفة له والمنار علم الطريق ورفعه كناية عن تشهيره بحيث لا يخفى على ذوى
البصائر والنكات جمع نكتة كبقعة وبقاع وهى اللطيفة من الكلام المؤثر فى القلب والفتق الشق
والرتق عكسه وضمير آذانهم عائد الى الابصار المقدم رتبة واعلم ان المقصود من نفى سماع أولى الابصار
تلك النكات نفى ملزومه بطريق الكناية وهى نفى وصول فكر أحد اليها فان العادة تقضى بان مثل
تلك النكات اللطيفة اذا تنبه لها أحد لا يتمكن من كتمها بل يذكرها قطعا فيسمعها أولوا الابصار لان
الحكمة ضالة الحكيم يأخذها أينما يجدها فسماعهم لازم للتفطن عادة ونفى اللازم ملزوم لنفى الملزوم
فان قيل المفهوم من العبارة نفى الاصغاء وذلك يحتمل أن يكون لعدم التفاتهم اليها وعدم اعتدادهم بها
قلنا اختيار لفظ نكات واضافة لطيف اليها ونسبة الرتق الى آذانهم يدفع ذلك الاقطار جمع قطر بمعنى
الجانب والناحية وصار كالامثال فى الامصار فى الدوران على الالسن والاشتهار ونال أى أصاب فى
الآفاق جمع افق وهو طرف السماء والمراد البلدان حظا أى نصيبا عظيما كاملا والواو فى ولا
اشتهار للحال من حظا واشتهار منصوب بنزع الخافض وهو الكاف والمعنى والحال ان ذلك الحظ من
الاشتهار ليس كاشتهار الشمس فى غاية اشتهارها بل هو أزيد منه ونظيره فى كون الواو للحال قول الشاعر

طرق الخيال ولا كليلة مدلج * سدكا بأرحلنا ولم يتعرج

أو للعطف على محذوف أى لا كاشتهار القمر فى نصف الشهر ولا كاشتهار الشمس فى نصف النهار وله فى
القرآن غير نظير واعلم ان ذكر أسماء كتب الاصول والفروع بحيث لا يشوبه شائبة التكلف ولا
يعتريه وصمة التمحل والتعسف وهى الجامع والنافع والمدارك والمحصول والهداية والميزان والشامل
والخلاصة والمبسوط والوافى والكامل والخزانة والمنتخب والكافى والبحر والمحيط والمستصفى والبسيط

قال
سبقت العالمين الى
المعالى
بسابق فكرة وعلو
همه
ولاح بحكمتى نور
الهدى
فى ليال بالضلالة
مدلهمه
يريد الجاحدون
ليطفؤه
ويأبى الله الا أن
يتمه
فى غاية السقوط فان ورود
الاستعمال على بعض
الوجوه لا ينفى صحة غيرها
فقد جاء الباء فى قوله تعالى
الذين سبقونا بالايمان
واللام فى قوله تعالى ان
الذين سبقت لهم منا
الحسنى والى فى قوله تعالى
سابقوا الى مغفرة من ربكم
على ان الحجة فى العربية
انما هو كلام الفصحاء من
الشعراء الجاهليين
كامرئ القيس وطرفة
ابن العبد وعنترة بن
شداد أو المخضرمين
كحسان بن ثابت الانصارى
ولبيد بن ربيعة العامرى
ونابغة الجعدى أو
الطبقة الاولى من
الاسلاميين كجرير
والفرزدق وذى الرمة

حظا من الاشتهار ولا اشتهار الشمس فى نصف النهار ولقد صادفت مجنازى عاو وراء النهر لكثير
من فضلاء الدهر أفئدة

الخطابى فى الجواب عنه أنه بالغ فى اختصاص تلك النكات بالمصنف فنفى سماع أولى الابصار اشارة الى
ان تفطنهم واضرابهم اياها أمر معلوم الانتفاء غير محتاج الى النفى وانما المحتاج اليه نفى سماعهم فنفاه
وفيه بحث ظاهر وهو أن تفطن أولى الابصار لها اذا كان منفيا فسماعهم لا يكون الا من غير أولى الابصار
ويلزم منه أن يكون انتفاء تفطن أولى الابصار لها معلوما وانتفاء تفطن غير أولى الابصار غير معلوم
وهذا مما لا يرتضيه اولوا الابصار ولا غيرهم فالصواب ان يقال قوله ما فتق بهارتق آذانهم أولوا الابصار
بعد كونه تخييلا أو استعارة بالكناية وتخييلا كناية عن عدم علمهم بها لان أكثر العلوم الدقيقة انما تحصل
بالسماع عادة فالسماع كانه لازم لعلم تلك النكات كما ان طول النجاد لازم لطول القامة فذكر اللازم
وأراد الملزوم أو يقال العادة تقضى بان مثل تلك النكات اذا تنبه لها أحد لا يتمكن من كتمها بل يذكرها
غالبا فيسمعها أولوا الابصار فنفى السماع اللازم وأراد نفى التفطن الملزوم والاقطار جمع قطر وهو الناحية
والامثال جمع مثل وهو فى الاصل بمعنى المثل وهو النظير ثم نقل الى القول السائر المتداول الممثل مضربه
بمورده نال حظا أى أصاب نصيبا وافرا (قوله ولا اشتهار الشمس فى نصف النهار) مثل هذا التركيب شائع
فى كلام البلغاء قال

طرق الخيال ولا كليلة مدلج * سدكا بارحلنا ولم يتعرج

قالوا واما للعطف على مقدر واشتهار منصوب بنزع الخافض والتقدير مثلا لا كاشتهار القمر فى نصف
الشهر ولا كاشتهار الشمس فى نصف النهار ونكتة الحذف المبالغة بان تذهب النفس كل مذهب ممكن
أو للحال باضمار فعل تقديره ولا يشتهر أو ولا اشتهر كاشتهار الشمس بل أزيد منه وما أورد على الثانى من
أن لا اذا دخلت على الماضى غير الدعاء وجب التكرار نحو فلا صدق ولا صلى فجوابه أن ترك التكرار وقع فى
مواضع وان كان على الشذوذ منها قوله

لاهم ان الحارث بن جبله * زنا على أبيه ثم قتله
وكان فى جاراته لا عهد له * وأى أمر سيئ لا فعله

وقال أبو خراش وهو يطوف بالبيت

ان تغفر اللهم تغفر جما * وأى عبد لك لا ألما

على ان أبا على الفارسى ذكر فى قوله تعالى فلا اقتحم العقبة أن لا بمعنى لم فالتكرار غير واجب وقد يجعل
الفعل المنفى فى أمثاله ماضيا لفظا مستقبلا معنى فلا يجب التكرار اتفاقا الا أن البيت الاول لا يحتمله
وان جوزه الدمامينى لان المراد تقبيح الافعال التى وقعت من المهجو فى الماضى وقد يجعل قوله ولا اشتهار
الشمس معطوفا على قوله نال حظا من الاشتهار بتقدير الفعل المذكور أى ولا اشتهر ورده الاستاذ بعد
ماذكر من انتفاء التكرار الواجب بان قوله ولا اشتهار بمنزلة بيان لقوله نال حظا فصحة عطفه عليه محل
تأمل وجواب الاول قد عرفت مما سبق من جواز جواب الثانى أن يجعل الماضى بمعنى المضارع فلا يكون
بيانا لقوله نال حظا لان المراد منه الماضى وبه أيضا تندفع الاول (قوله ولقد صادفت مجنازى) الجملة
معطوفة على خبر ان أو على جملة نال فى الا ... واقى أى ولهذا لقد صادفت مجنازى والمجتاز اما مصدر ميمى

والكنز والوجيز والوسيط والكفاية والتقويم والتهذيب والتحصيل والزيادات والنكات والنهاية
والتعديل والمنهاج والبديع وكشف الاسرار والتحقيق والامد والاقصى والمنار والتدقيق قال (ولقد
صادفت بجنازى بما وراء النهر) أقول لما فرغ من وصف المصنف والتصنيف شرع فى بيان سبب اقدامه

دون المولدين منهم كابى
نواس وأبى تمام الطائى
وأبى الطيب على ماثبت فى
محله وأما أبو بكر
الكاسانى فانما هو من
متأخرى الفقهاء الحنفية
رحمهم الله (قوله اليه
يصعد الكلم الطيب)
اقتباس لطيف واقتباح
ظريف قد قطع الاطماع
عن العثور على مثله وقد
غبط المصنف جملة العلماء
من أهل التأليف بعده
واتصل عنه جلال الدين
السيوطى فى خطبة
كتابه الكلم الطيب
والقول المختار فى المأثور
من الدعوات والاذكار
ومحمد بن أحمد البردعى فى
خطبة معارك الكتائب
(قوله والكلم ان كان
جمعا) قد شاع اطلاق الجمع
على الكلم وأمثاله ووقع
ذلك من الزمخشرى وغيره
من البارعين فى اللغة
فهو ان كان جمعا فوجه
صحة توصيفه بالطيب
انه من الجموع التى يفرق
بينها وبين واحدها بالتاء
وكل جمع شانه ذلك يجوز
فى وصفه التذكير
والتأنيث ولا يتعين فيه
التأنيث وليس مقصوده
ان صحة التذكير فى صفة

تهوي اليه وأكبادا هائمة عليه وعقولا جاثية بين يديه ورغبات مستوقفة المطايا لديه معتصمين في

جعل زمانا على الاتساع لا على طريق الاضافة أو على حذف المضاف أي وقت اجتيازي على ما عرف من المذهبين في آتيك خفوق النجم أو اسم زمان وأما جعله اسم مكان كما جوزه الاستاذ وغيره فيرد عليه أن النحاة صرحوا بوجوب ذكر في مثله وأنه لا يجوز مثل غت مقتل زيد والجار في قوله بما وراء النهر متعلق بنفس المجتاز على الوجه الاول وبما يتضمنه من المصدر على الثاني أو الجار والمجرور ظرف مستقر وقع حالا من المجتاز والباء بمعنى في ويحتمل أن يكون بما وراء النهر بدلا من مجتازي واقتصر الشارح في قول صاحب الكشاف ولما توجهت تلقاء مكة وجدت في مجتازي بكل بلدة من فيه مسكة على كون المجتاز مصدرا واسم مكان وتبعه السيد ولا يظهر وجه تركهما كونه اسم زمان مع أنه أظهر من كونه اسم مكان (قوله تهوي اليه) اما بكسر الواو من هوى يهوي أي سقط أو بفتحها من هوى يهوى أي أحبه ضمن معنى النزوع فعدي تعديته فان قلت لم قال تهوي بصيغة الفعل مع أنه أورد الاوصاف في القرائن الاخر بصيغة الاسم قلت تلميحا الى قوله تعالى فاجعل افئدة من الناس تهوي اليهم (قوله هائمة عليه) قال الخطابي هو من هام بمعنى عطش لا من هام بمعنى تحير وذهب من العشق اذ الكبد انما يوصف بالعطش لا التحير والعشق وفيه نظر لان لفظة عليه توجب اعتبار الحرص أو مثله ولا فرق بين وصف الكبد بالتحير والعشق ووصفه بالحرص على ان الاكباد مجاز عن اصحابها (قوله وعقولا جاثية بين يديه)

على التأليف صادفت أي وجدت مجتازي اما مصدر بمعنى في سلوكي فيتعلق به الجار في قوله بما وراء النهر واما مكان فيكون بما وراء النهر بدلا منه الكثير حال من مفعول صادفت وهو أفئدة جمع فؤاد بمعنى القلب قدم عليه لتمحضه في التنكر تهوي أي تشتاق اليه أي الى ذلك الكتاب من هوى يهوي من باب علم يعلم بمعنى أحب فلما عدي بالى علم انه ضمن معنى الاشتياق هائمة حريصة عليه من هام بمعنى عطش فلما عدي بعلى علم انه ضمن معنى الحرص جاثية بين يديه أي جالسة على ركبتيها قدام ذلك الكتاب للاستفادة منه والرغبات جمع رغبة والرغبة في الشئ ارادته طيبا بالرضا والميل اليه والاستيقاف طلب الوقوف والمطايا جمع مطية بمعنى المركب يعني رغبات طالبة لوقوف مراكبهم عند ذلك الكتاب حتى يستأنسوا به ويستفيدوا منه معتصمين متمسكين في كشف استاره في رفع حجب مشكلاته بالحواشي بالجوانب والمراد ما يكتب فيهما والاطراف عطف تفسيري في الصحاح الحاشية حواشي الثوب وهي جوانبه وفي المغرب قوله عليه السلام خذ من حواشي أموالهم أي من عرضها يعني من جانب من جوانبها من غير اختيار وهي في الاصل جمع حاشية الثوب وغيره لجوانبه فبطل ما قيل الحواشي هي الاواسط بدليل قوله عليه السلام لا تأخذ من حرزات أموال الناس أي من نفائسها وخذ من حواشي أموالهم أي أواسطها فمن اعتصم في أمر الكشف بالحواشي والاطراف يكون معتصما بكله فلا يوافقه قوله قانعين في بحار أسراره عن اللآلئ بالاصداف اللهم الا ان يريد بالحواشي المصطلحة عند الطلبة وهي ما يكتب في أطراف الكتب من الفوائد السانحة للكاتب أو لغيره وتسميتهم اياه بذلك لمناسبة انه في وسط الكتاب مندرج لكنه غير ظاهر والعجب ان هذا المنصف كيف غفل عن قول المصنف رقيقة الحواشي أي لطيفة الاطراف والجوانب عن اللآلئ عن المطلوب بالاصداف بالقشور رواة قاعد القانع بمعنى لتضمنه معنى التقاعد والاقتصار والمعنى مقتصرين في بحار لطائفه عن العثور على فوائد معانيه بالبحث عن ظواهر الالفاظ لا تحل من الحل بمعنى ازالة العقد من باب نصر والانامل جمع انملة بمعنى رؤس الاصابع والمعضل بكسر الضاد المشكل من أعضل الامر اشتد واستغلق شبه الانظار بالشخاص من شأنهم ازالة العقد بطريق الاستعارة المكنية وأثبت لها الانامل بطريق التخييل وشبه مشكلات الكتاب بالكيس

الكلم لازم الوجود على كلا التقديرين ولا اشارة ولا ايماء في كلامه على اختياره انه جمع حتى يرد عليه ان فيه حزازة وان الصواب وان كان جمعا بالواو على انه قد اعترض على هذا المورد بان مواد الواو الوصلية الدالة على ان الجزء لازم الوجود قد يؤدي بدون تصدير بحرف العطف كما ذكره في شرح التلخيص ومثله بما روي نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه وهو مقصد المؤدي على تقديري وجود الواو وعدمها فلا وجه لرد أحدهما وتصويب الآخر قلت وقد جوز البيضاوي رحمه الله أن يكون قوله تعالى قالت اني أعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا للمبالغة أي ان كنت تقيا متورعا فاني أعوذ منك فكيف اذا لم تكن كذلك (قوله لاصولها) جعل الشرع على طريقة الاستعارة بالكناية بمنزلة النهر الكبير في كثرة فوائده وعموم منافعه وأثبت له الشارع تخييلا وجعل أصوله التي هي العقائد بمنزلة العطشان

كشف أستاره بالحواشى والاطراف قانعين فى بحار أسراره عن اللآلى بالاصداف لاتحل أنامل الانظار عقد معضلاته ولا يفتح بنان البيان أبواب مغلقاته فلطائفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وخرائده فى خيام الاستار مقصورة ترى حواليها هممامتشرفة الاعناق ودون الوصول اليها أعينا ساهرة

أى جالسة على ركبتيه والرغبات جمع رغبة من رغبت فى الشئ أى اردته والمطايا جمع مطية وهى الناقة سميت مطية لانه يركب مطاها أى ظهرها وقيل لانها تمطى بها فى السير أى تعدو أصل مطية مطيوة فلما اجتمعت الواو والياء فى كلمة واحدة وقد سبقت احداهما بالسكون قلبت الواو ياء وأدغمت الياء فى الياء والفقرتان يحتملان الكناية عن كمال الطلب لان الجثو واستفاق المطية لازمان له فاطلق اللازمان واريد بهما الملزوم مان اللذان هما المقصودان أصالة ولا يلزم فى الكناية امكان حصول اللازم لما اثبت له الملزوم ويحتملان التمثيل بان تشبه الهيئة المنتزعة من أحوال العقل المشغوف المتوجه توجها تاما الى تحصيل مافى الكتاب بالهيئة المنتزعة من أحوال الطالب لعلم من احد الجاثى على ركبتيه امام المطلوب منه المتوجه اليه بالكلية اطلاقا للفظ المشبه به على المشبه ونحوه فى الفقرة الاخرى ويحتملان الاستعارة بالكناية والتخييل تشبيها للعقل الموصوف بالطالب واثباتا للجثو الذى من خواص المشبه به للمشبه (قوله بالحواشى والاطراف) الحواشى الجوانب والاطراف عطف تفسيرى والمراد مايكون فيها او الاغلب انها عما لا يعتد به فاراد بها ذلك فلا يرد أنه قد يكون هى اللآلئ فلا يكون المعتصم بها قانعا من اللآلئ بالاصداف قانعين من القناعة وهى الرضا الامن القنوع وهو السؤال كما هو المشهور قال بعضهم القنوع يجى بمعنى الرضا أيضا وفى المثل خير الغنى القنوع وشر الفقر الخضوع وتعديته بعن لتضمين معنى القصور أو الاعراض لما فى الرضا من الاعراض عن طلب الزيادة لاتحل استئناف لبيان قصورهم ولهذا ترك العطف والانامل رؤس الاصابع جمع أنملة بفتح الميم والمعضل من أعضلنى فلان أى أعيانى أمره وأعضل الامر أى استغلق وأمر معضل لايهتدى لوجهه والبنان أطراف الاصابع واللام فى البنان للاستغراق لاللعهد بقرينة قوله فلطائفه الخ (قوله فلطائفه بعد) معناه الى الآن وتقديره بعد مامضى

المعقود بطريق المكنية وأثبت له العقد بطريق التخييل وقوله لاتحل ترشيح للاستعارتين والبنان أطراف الاصابع شبه أيضا البيان بشخص من شأنه فتح الابواب المغلقة بطريق المكنية وأثبت له البنان بطريق التخييل وشبه مشكلات الكتاب بخزائن مغلقة الابواب بطريق المكنية وأثبت لها الابواب بطريق التخييل وقوله لايفتح ترشيح للاستعارتين والفاء فى فلطائفه لترتيب مابعده من الجملتين على ماقبله من الجملتين بطريق اللف والنشر بعد من الظروف المقطوعة عن الاضافة المبنية على الضم والمضاف اليه منوى بعد الزمان الماضى الى الآن الحجب الالفاظ أى ألفاظ كالحجب والخرائد جمع خريدة وهى من النساء الحيية فى خيام الاستار أى أستار كالخيام مقصورة محبوسة مختفية ترى بتصر فصله عما قبله لكونه مقررا ومؤكدا له حواليها بفتح اللام أى جانب تلك اللطائف هممامتشرفة الاعناق صفة لهمما فى الصحاح استشرفت الشئ اذا رفعت بصرك تنظر اليه وبسطت كفك فوق حاجبيك كالذى يستظل من الشمس واضافته الى الاعناق اضافة الى المفعول ولما كان أكثر ظهور الاستشراف فى الاعناق أسند اليها دون حال من اعينا ومعناه فى الاصل أدنى مكان من الشئ يقال هو دون ذلك اذا كان أحط منه قليلا ثم استعير للتفاوت فى الاحوال والرتب فقيل زيد دون عمرو فى الشرف ثم اتسع فيه واستعمل فى كل تجاوز حد وتخطى حكم الى حكم والاحداق جمع حدقة وحدقة العين هى سوادها الاعظم والمعنى ترى أعينا ساهرة الاحداق حال كونها متجاوزة عن الوصول اليها الى غير واصلة الى تلك اللطائف ولما كان أول مايظهر

المفتقر الى الماء فى حاجتها الى التقوى بأدلتها من الكتاب والسنة وغيرها وأثبت لها الماء من مشارع الشرع (قوله ولفروعها الخ) بجعل فروع المحامد التى هى الطاعات وصوالح الاعمال بمنزلة الأشجار المثمرة والزروع وأثبت النماء لها من ريح الصبا على تلك الطريقة (قوله أصول الشريعة الخ) الظاهر أنه أراد بها العقائد وعبانيها أدلتها من الكتاب والسنة وبتمهيدها جعلها مساوقا لصحيح النظر مجاريا للعقل السليم محكما متقنا مصونا عن فساد المعنى وركاكة النظم ومضافة التركيب (قوله وفروعها) فروع الشريعة مسائلها الفرعية من العبادات والمعاملات ورقة أطرافها كونها معضلة التفاريع متشعبة الجزئيات ودقة معانيها كونها غامضة لايصل اليها كل أحد أو المراد من الاصول ماسوى العقائد ورؤس المسائل الفرعية التى يشترك فى فهمها العالم

فأمرت بلسان الالهام لا كوهم من الاوهام ان أخوض فى لجج فوائده وأغوص على غرر الاحداق فرائده وانشر مطويات رموزه وأظهر مخفيات كنوزه وأسهل مسالك شعابه وأذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت أقتحم موارد السهر فى ظلم الدياجر واحتمل مكابد الفكر فى ظماء الهواجر راكبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول ونازفا غلالة الحدق الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من أسرار الكتاب وأمطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما آثر فيه المصنف بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام فى ضمن تقريرات تنفتح لورودها اصداف الآذان وتحقيقات تتزلزل لها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط

من أثر النوم تغيير الحدقة من جانب الى آخر أسند السهر الى الاحداق مبالغة فى بيان حرصهم على العثور على تلك اللطائف وبعدهم عن النوم ومقدماته فأمرت أى اذا كان الامر كذلك أمرت بلسان الالهام امارة باصادقة أو جزم حصل له بعد الاستخارة الشرعية والخوض الدخول فى الماء واللجج جمع لجة وهى معظم الماء واضافة اللجج الى الفوائد من اضافة العام الى الخاص ان أريد باللجج معظمات الفوائد والا فمن اضافة المشبه به الى المشبه والغوص النزول تحت الماء والغرر جمع غرة وغرة كل شئ أوله وأكرمه يقال فلان غرة قومه أى سيدهم وفرائد الدر كبارها والشعاب جمع شعب بكسر الشين طريق فى الجبل والاضافة بيانية كشهر رمضان والشوارد جمع شاردة بمعنى نافرة والصعاب جمع صعب نقيض ذلول والاقتحام دخول فى أمر بتكلف ومشقة والدياجر جمع ديجور بمعنى الليل المظلم وأصله الدياجير حذف الياء ليناسب الهواجر واحتمل آثره على أحمل لان فيه كثرة عمل ليس فى أحمل والمكابد جمع مكبد بمعنى كبد وهو المشقة فى الاساس المسافر يكابد الليل اذا ركب هوله وصعوبته والظمأ العطش والهواجر جمع هاجرة وهى نصف النهار عند اشتداد الحر (قوله راكبا كل صعب وذلول) استعارة تمثيلية حيث شبه الهيئة المنتزعة من توسله بالانظار الشاقة والهينة لاكتساب مشكلات الاصول بالهيئة المنتزعة من ركوب الصياد كل مركب صعب وذلول لاصطياد نوافر الوحوش النزف استخراج ماء البئر كله الغلالة بالضم بقية اللبن فى الضرع فغلالة الحدق بقيته وفى اشارة النزف والغلالة تنبيه على بذله تمام الوسع والطاقة واعلم أن قوله راكبا ناظر الى قوله فطفقت أقتحم الخ فان اقتناص الشوارد يناسب اقتحام الموارد لانها تقتنص فيها غالبا (قوله ونازفا الخ) ناظر الى قوله واحتمل الخ فان النزف يناسب احتمال المكابد فى ظماء الهواجر لانه يقتضى كمال العطش النزف الاماطة الازالة والقناع ما تستر به المرأة وجهها وفى الصحاح هو أوسع من المقنعة والمعاقد ما يتصل به المقاصد ويرتبط به أشد ارتباط حتى يجرى مجرى الاجزاء منها فلنا جعلوها عبارة عن الموضوعات والمبادى (قوله تنفتح لورودها أصداف الآذان) شبه تلك التقريرات بالمطر النازل فى وقت الربيع والآذان المحيط بها بالاصداف يحكى أنها فى وقت يقال لها نيسان تعلق على وجه البحر فتفتح أفواهها وكل ما يقع بقطرة فى بضم فاه ويرسب فيكون فرائد وكل ما يطمع فيكثر فى جمع القطرات تتصاعد درره والاعطاف جمع عطف بالكسر بمعنى الجانب واهتزازها كناية عن كمال السرور لان الانسان اذا فرح فرحا شديدا يتحرك جانباه النشاط خفة تعرض من السرور المكسل التثاقل عن الامر والطرب خفة تصيب الانسان لشدة حزن أو لسرور لكن أكثر استعماله فى الثانى الثكلان فاقد الولد والتعويل الاعتماد ومتون الرواية أصولها وأصحها والتعريج على الشئ الاقامة عليه يقال عرج فلان على المنزل اذا حبس مطيته عليه وأقام كذا فى الصحاح والمراد به

والعامى وكونها ممهدة المعانى جعلها واضحة الادلة ساطعة الحجة بعيدة عن الخفاء ووقوع الخطا يتبينه من يقف عليه ولا يلتبس أمره ولا يحتاج الى بيان عالم واستنباط مجتهد ومن الفروع الفروع الجزئية والمسائل الاجتهادية المفتقرة الى استنباط المجتهدين وبيان العلماء وهذا أولى من الاول (قوله والنصوص منصة عرائس أبكار أفكار الخ) الظاهر المتبادر من هذا الكلام الذى لا يخفى على كل منصف ان المراد من أبكار الخ هو المعانى الاستنباطية والاحكام الفكرية الغامضة التى يختص بدركها المجتهدون ويستخرجها الذين يستنبطون ويظهرونها على النصوص ظهور العروس على المنصة وحمله على المعانى الظاهرة والاحكام المتبادرة من النصوص عدول عن الظاهر وصرف عن المتبادر (قوله بسنة نبيه المصطفى) سنته ما صدر عنه من قول أو فعل أو تقرير والضرب القولى

لاستماعها الكلان وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان

من الزمان والخرائد جمع خريدة وهي الحيية من النساء حواليها بفتح اللام يقال قعدوا حوله وحواله وحوليه وحواليه بفتح اللام في الجميع بمعنى الجانب والاستشراف ان جعل من استشرفت الشيء اذا رفعت بصرك تنظر اليه وبسطت كفك فوق حاجبك كالذي يستظل من الشمس يلزم أن تكون اضافته الى الاعناق اضافة اسم الفاعل المتعدي الى الفاعل المجازي لان المفعول هو الذي ينظر اليه وليست الاعناق كذلك وقد نفاه صاحب اللب اللهم الا أن يجعل بمعنى الامتداد فيكون لازما مضافا الى الفاعل او يراد بالاستشراف لازمه وهو المد فتكون الاضافة الى المفعول ودون حال من أعين وهو في الاصل ظرف مكان معناه المكان المنحط من مكان الشيء قليلا مع دنوه منه وهذا القيد لتوافقه مع الدنو في الحروف الاصول ثم اتسع فيه فاستعير لقدام الشيء وبين يديه لمناسبة الظاهرة كما استعير للانحطاط في الاحوال والرتب المناسب للانحطاط في المكان وفي المادة فقيل زيد دون عمرو في الشرف وفي القامة ثم استعمل في كل تجاوز حد وتخطي حكم الى حكم والاحداق جمع حدقة وحدقة العين سواد ها الاعظم وقد تجمع على حدق وحداق وانما نسب الاستشراف الى الاعناق والسهر الى الاحداق لظهور أثرهما فيهما والكاف في كوهم بمعنى المثل ادخل بقصد المبالغة أي ليس ما وقع في قلبه مثل الوهم فضلا عن أن يكون اياه والجملة معظم المشبه فوائده بالماء فأثبت لها اللجج (قوله على غرر فرائده) غرة كل شيء أكرمه والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة سميت بها اما لانها لا نظير لها أو باعتبار أنها كانت منفردة في صدفها والشعاب جمع شعب بالكسر وهو طريق بالجبل ومسالك الشعاب كشجر الاراك والشوارد جمع شاردة بمعنى نافرة بحيث يصير المتن مشروحا تعريض للتوضيح بانه ليس شرحا تاما للتنقيح (قوله فطفقت أقتحم الخ) طفق يفعل كذا يطفق طفقا أي جعل يفعل قال الاخفش وبعضهم يقول طفق بالفتح يطفق طفوقا والاقتحام الدخول في الشيء بلا روية وهو دليل فرط الشغف والحرص والدياجر جمع ديجور وأصله دياجير بالياء حذفت طلبا لازدواجها بالهواجر وهي جمع هاجرة وهي نصف النهار والمكابد جمع كبد على خلاف القياس وهي الشدة ويجوز أن يكون جمع مكبد بمعنى الكبد على ارادة أنواع الشدة والظمأ العطش وفي القرائن تنبيه على كمال حرصه حيث بين أنه كان يرتكب أشق الاعمال في الاوقات التي لم يكن يشتغل فيها أحد بغير عمل سوى الاستراحة والمراد بالصعب وهو في الاصل البعير الغير المنقاد والذلول وهو المنقاد اما الفكر القوي والضعيف أو كل شاق وسهل من الاحوال وفيه تمثيل اذا الصائد للشوارد في الاغلب انما يكون فارسا نزف ماء البئر أي نزحه كله وغلالة الشيء بقيته يريد أنه بذل جهده كله في الوصول الى مقاصد الكتاب لا كما هو المعتاد في أخذ الاشياء من ابقاء شيء منها كما يبقيه النازح من البئر والاماطة الازالة والخرائد جمع خريدة وهي الحيية من النساء والقناع المقنعة الواسعة (قوله الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح) لا يخلو لفظ الموسوم عن الايماء الى أن الاسم من الوسم كما هو مذهب الكوفيين لا من السمو على ما هو مذهب البصريين ثم اسم الشرح ان كان هو المجموع فالامر ظاهر وان كان التلويح وحده ولا شك أن المراد به اللفظ يحتاج الى ملاحظة المعنى اللغوي لتعلق الجار فان الاعلام من حين ما يقصد بها المعاني العلمية قد تلاحظ معها المعاني الاصلية بالتبعية ولهذا نادى بعض الكفرة أبا بكر بابي الفصيل والمعاقد ما يتصل بها المقاصد وترتبط بها أشد ارتباط حتى يجري مجرى الاجزاء منها فلهذا جعلوها عبارة عن الموضوعات والمبادي وفي قوله تفضح لوروده الخ ايماء الى أن تقريراته كامطار توقع في أصداف الاذهان الدرر والاعطاف جمع عطف وهو الجانب وتحريكها كناية عن السرور واذا الفرحان يحرك جانبيه نشاطا وهو المراد ههنا وقد يكون كناية عن التنبه وزوال الغفلة اذ الغافل يتنبه بتحريك جانبيه (قوله وتوجيهات ينشط لاستماعها الكلان الخ) في الصحاح الثكل فقدان المرأة ولدها وكذا الثكل والثكول التي فقدت

منها يخص باسم الحديث (قوله وفصل خطابه) الضمير المجرور اما راجع الى الله تعالى على طبق الضمائر المتقدمة تحاشيا عن الانتشار في موضع الالتباس ولزوم التكرار بتعقيب العام بالخاص ففيه بيان لسنن المبين فان مجمل الكتاب قد يبين بالكتاب وتأخير الصلاة عن فصل الخطاب رعاية لتناسب والاحتراز عن الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالكلام الطويل واما على النبي المصطفى لقربه فيكون من قبيل عطف الخاص على العام تنبيها على جلالة أمره وفخامة قدره لان الاولى هو الموضوع لبيان الشرائع والاحكام (قوله أي الخطاب الفاصل الخ) انما جعله مصدرا مبنيا للفاعل دون المبني للمفعول لمناسبة المقام وقضية المرام من وصف الخطاب بكونه كاشفا ومبينا لمجملات الكتاب (قوله ان يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق) اعلم أن

معولا فى متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجا فى عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة وسعيد الغائص فى بحار التحقيق الفائض عليه أنوار التوفيق ما أودعت هذا الكتاب الذى لا يستكشف قناع عن حقائقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يستأهل للاطلاع على دقائقه الا البارع فى أصول المذهبين مع بضاعة فى صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله

ولدهار كذا الشكلى فعلى هذا لا يظهر وجه لصحة لفظ الثكلان اذ لا يوصف به المذكر على ما نقل الآن يستعمل بمعنى الحزن مجازا و يشتق منه الثكلان هذا ثم انه اختار فى الفقرة الاولى الاستماع الذى يدل على الاعتماد والتكلف فى السماع وفى القرينة الثانية أصل السماع لان الكسلان لا ينشط بنفس سماع تلك التوجيهات بل اذا سمعها فى الجملة يهتز لتمام سماعها و يجعلها غرضا ومقصودا له والثكلان يحصل له عند ابتداء سماع تلك التقسيمات الطرب والنشاط ولا يتوقف على كمال سماعها معولا حال من فاعل جمعت والتعويل الاعتماد ومتون الرواية أصحها ومحكماتها من متن الشئ اذا صلب والتعريج الاقامة يقال عرج على المنزل اذا حبس مطيته عليه وأقام وعيون الدراية خيارها (قوله الذى لا يستكشف قناع) اعترض عليه أولا بان الغرض من معرفة حقائق هذا الشرح ودقائقه انما هو صيرورة الشخص ماهرا من العلماء و بارعا فى الاصول وقد جعل تلك المهارة والبراعة شرطا لهذه المعرفة وهما متنافيان وأجيب بان للمهارة والبراعة مراتب متفاوتة فيجوز أن يكون بعضها شرطا للشئ و بعضها الآخر غرضا منه واعترض ثانيا بان المفهوم من كلامه أن معرفة الكتاب لا تحصل الا بمعرفة هذا الشرح ومعرفته عبارة عن معرفة حقائقه ودقائقه وقد حكم بان هذه المعرفة موقوفة على المهارة والبراعة فى الاصول فلا بد اذن من كتب تحصل منها تلك المهارة والبراعة فبالضرورة احتاج الشخص فى تحصيل علم الاصول الى تلك الكتب وقد ذكر أن هذا الكتاب مغن عن كل ما سواه من الكتب * وأجيب بان المراد من الحقائق والدقائق التى أضيفت الى الشرح وحكم بان معرفتها موقوفة على تلك المهارة والبراعة ما لها مزيد اختصاص بهذا الشرح غير مشتركة بينه وبين غيره فيجوز أن تحصل المهارة والبراعة من سائر حقائق هذا الشرح ودقائقه التى هى مذكورة فى كتب أخر أيضا ثم بواسطتها تحصل معرفة الحقائق والدقائق الخاصة بالشرح فلم تحصل الاحتياج الى كتاب آخر (قوله ولا يستأهل) أى لا يصير أهلا وفى الاساس فلان أهل لكذا وقد استأهل لذلك وهو مستأهل له سمعت أهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا فاندفع قول الجوهرى انك تقول أهل كذا ولا تقول مستأهل والعامة تقوله لان المفهوم من سياق كلامه القدح فى لغة الاستئهال واختصاصه بأهل الحجاز لا يفيد القدح فيه (قوله صناعة التوجيه والتعديل) هى علم الخلاف وقوانين الاكتساب والتحصيل علم المنطق والاحتياج الى الثانى فوق الاحتياج الى الاول ولذا أورد الاحاطة فيه والبضاعة فى الاول وقد تحمل صناعة التوجيه على علم الخلاف والتعديل على علم العربية والله سبحانه هكذا فى بعض النسخ وفى بعضها والله عز سلطانه فسبحان علم للتسبيح مصدر سبحته بمعنى نزهته تنزيها بليغا من سبح اذا ذهب

ههنا الاقتصار فى الاستدلال على ما ذكر غير متجاوز الى غيره وعيون الدراية مختارات الادلة ومتعينا تها ما أودعت مفعول سعيد الماهر الحاذق الفريقان الحنفية والشافعية ولا يستأهل اى لا يكون أهلا فى الاساس فلان أهل لكذا وقد استأهل لذلك وهو مستأهل له سمعت أهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا فظهر ضعف قول الجوهرى تقول فلان أهل لكذا ولا تقل مستأهل والعامة تقوله البارع الفائق والمذهبان مذهب الحنفية والشافعية وصناعة التوجيه والتعديل اشارة الى علم الخلاف وقوانين الاكتساب والتحصيل اشارة الى المنطق وانما قال فى الاول مع بضاعة وفى الثانى احاطة لان الاحتياج الى المنطق فوق الاحتياج الى علم الخلاف الملى فعيل من ملؤ بضم اللام فى الصحاح ملؤ الرجل صار مليا أى ثقة

المذهب المنصور فى جهة اعجاز كتاب الله تعالى كونه فى الدرجة العليا من البلاغة والرتبة القصوى من الفصاحة وقيل باسلوبه الغريب ونظمه العجيب وقيل باشتماله على الاخبار عن المغيبات وقيل بالصرفة وصد العقول عن المعارضة ولا ريب أن هذا الكلام يصح أن يكون تعريفا على الاول (قوله أصول الفقه) وهى الادلة الاربعة الشرعية وعلم أصول الفقه سيعرفه المصنف (قوله المضاف والمضاف اليه الخ) وتعريفهما يغنى عن تعريف الاضافة التى بينهما وهى اختصاص الاصل بالفقه باعتبار كونه أصلا له لوضوحه (قوله الاصل ما يبتنى عليه غيره) هذا فى أصل اللغة ونقل فى العرف الى معان منها الراجح كما فى قولهم الاصل الحقيقة وعدم الاشتراك والترادف والحذف ومنها القاعدة الكلية كما فى قولهم الاصل أن النص مقدم على الظاهر وأن

سبحانه ولى الاعانة والتأييد والملىّ بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسبى ونعم الوكيل (قوله حامدا)

وبعد لانك أبعدت من سبحته عما زحته عنه أو من السبح بمعنى الفراغ من الشغل كانك جعلته فارغا عنه وانتصابه دائما بفعل مضمر متروك اظهاره تقديره أسبح الله سبحانه ثم نزل منزلة الفعل فسد مسده والسلطان فعلان من السلاطة وهى التمكن والقهر ويطلق على الحجة أخذا من هذا أو من السليط وهو الزيت لاذيه ما الغلبة والتنوير المسلى على الشئ القادر عليه من ملؤ بضم اللام وأصله ملى قلبت الهمزة ياء لوقوعها بعد ياء ساكنة قبلها كسرة كما فى خطية (قوله وهو حسبى ونعم الوكيل) فان قلت قد رد هذا التركيب فى المطول بلزوم عطف الانشاء على الاخبار أو عطف الجملة على المفرد فكيف أورده ههنا قلنا قد بينا فى حواشى المطول أن الشارح جوز عطف الاخبار على الانشاء فى مواضع من كتبه وراء ما مقصوده هنالك الرد على صاحب التلخيص حيث لم يجوز تعاطف الجملتين المختلفتين اخبارا وانشاء (قوله حامدا حال من المستكن فى متعلق الباء أى بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا) لما كان ظاهر كلامه موهما بان المتعلق الحقيقى للباء هو ابتدئ وليس هذا مختاره كما سيصرح به كتب فى الحاشية أن المراد ان الظرف حال عامله ابتدئ اذ المتعلق الحقيقى للباء قد ترك نسيا منسيا والدلالة على هذا المعنى صرح بان مفعول ابتدئ هو الكتاب وحينئذ لا معنى لجعل الجار والمجرور ظرفا لغوا واقعا موقع المفعول لابتدئ لى هنا عبارته ووجه الدلالة المذكورة أن حمل الباء على الصلة بجعل الظرف مفعول ابتدئ يستلزم أن يكون المفعول هو

فهو غنى وههنا قلبت الهمزة ياء لوقوعها بعد ياء ساكنة قبلها كسرة فادغم كما فى خطية وهو حسبى أى محسبى وكافى ونعم الوكيل اما معترض على القول بجواز وقوع الجملة المعترضة فى آخر الكلام أو عطف على هو حسبى أو على حسبى فقط وقد بسطنا الكلام فى هذه الوجوه وحققنا فى حواشى المطول بما لا مزيد عليه بعون الله وحسن توفيقه فمن أراد ذلك فليراجعه ثمة قال (حامدا حال من المستكن فى متعلق الباء أى بسم الله ابتدئ الكتاب) أقول اختلف فى ان هذه الباء للمصاحبة أو الاستعانة فذهب صاحب الكشاف الى الاول والقاضى الى الثانى ثم ان الجمهور على ان الظرف على الاول مستقر وعلى الثانى لغو وقد جوز صاحب اللباب والفاضل الاستراباذى اللغوية على الاول أيضا والمتبادر من ظاهر عبارة الشارح حيث جعل متعلق الباء ابتدئ اللغوية على أحد الاعتبارين لكنه صرح فيما قال بان الظرف حال والمعنى متبركا بسم الله ابتدئ الكتاب ووجه ذلك ان المتعلق الحقيقى للباء هو متبركا مثلا قد ترك نسيا منسيا فجعل المذكور أو ما فى حكمه متعلقا التعلق المتعلق به وانما ارتكبه ههنا للاشعار بان التسمية تعلقا بالابتداء كما ان الحمد تعلقا به أيضا ليكون كالتوطئة لوجه الايثار الذى ذكره وانما صرح بمفعول ابتدئ أعنى الكتاب نظرا الى احتمال حمل الباء على الصلة كما سيصرح به فان المفعول حينئذ يكون هو التسمية فتتعين الحالية من ضمير ابتدئ فان قيل هل يجوز أن يكون حالا من المنتقل الى الظرف حتى يكون من الاحوال المتداخلة قلنا لا لان اخلاله بالتسوية أكثر من اخلال العطف الذى سيأتى لا يقال جعله حالا انما ذكر انما يستقيم اذا كانت التسمية من كلام المصنف وليست كذلك على ما صرح به الشارح تصحيحا لكلام المصنف حيث جعل الضمير فى قوله اليه يصعد الكلم غير راجع الى لفظ الله بل هو حال من الضمير المستكن فى فعل البداءة أو الشروع المقدر بعد التسمية أى أبدأ أو أشرع حامدا لانا نقول قياس الشرح على المتن فاسد لان المصنف لم يكتبها فى المتن وصرح فى الشرح بان قوله اليه من الاضمار قبل الذكر فتعين انها ليست من الكتاب وكتبها فى الشرح وذكر بعدها الحال فتعين انها من الكتاب فجعله حالا انما ذكر المعترض بعد جزمه بان التسمية ليست من كلام المصنف باطل فجعل على ان متعلق الباء أيضا أجنبى عن الحال أعنى حامدا فلا توجد فى العبارة اشارة الى نكتة تخالف عن الاشارة اليها عبارة القوم ولا التغيير

(كتاب التوضيح)

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى أولا وثانيا

عام الكتاب قطعى ومنها الدليل كما فى قولهم الاصل فى هذه المسئلة الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس ومنها المقيس عليه ولكن النقل خلاف الاصل لا يصرف اللفظ الى المعانى المنقولة الامع وجود صارف ولم يوجد فالمراد منه المعنى اللغوى والمبتنى عليه العقلى للفقه هو الدليل فان قيل فالدليل مراد قطعا فاى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود وغيره قلنا الابتناء وان كان شاملا للحسى أيضا الا أن الاضافة الى المعنى العقلى الذى هو الفقه تخصه بالعقلى فيستقيم المراد من غير تكلف وصرف اللفظ عن ظاهره (قوله الابتناء شامل الخ) دفع لما عسى أن يتوهم ههنا من اختصاص الابتناء

حال من المستكن فى متعلق الباء أى بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية أو الفعلية نحو الحمد لله أو أحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد فى الحديث كل أمر ذى بال لم يبدأ فيه بسم

التسمية لا الكتاب فتصير بمعنى مفعولية الكتاب نفى لازم كون الباء صلة ابتدئ أعنى انتفاء مفعولية الكتاب ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم وفيه أن هذا يقتضى كون الابتداء بمعنى الانشاء والاحداث كما فى قوله تعالى كما بدأكم تعودون لانه الذى يتعدى بنفسه ولا يقتضى الباء ليكون صلة له وأما الابتداء بمعنى جعل ما يبتدئ به سابقا على غيره فى كونه متعلقا للامر الذى اعتبر الابتداء له كما فى الابتداء فى القراءة بسم الله مثلا فان بسم الله أول ما يتعلق به القراءة وسابق على ما سواه فى هذا فانه يقتضى الباء صلة له وحمل الابتداء على المعنى السابق وان رجح بدلالته على تلبس كل المؤلف بالتبرك باسمه تعالى الا أن قوله فيما بعد الابتداء أمر اضافى أو أمر عرفى يعتبر ممتدا ممنافا لهذا اذ هو صريح فى أن المراد بالابتداء المعنى الثانى وهو الافتتاح ثم المفهوم من كلامه أن الباء لو كانت صلة للابتداء يكون الظرف لغوا مع كون العامل محذوفا وهذا مبنى على المشهور من مذهب النحاة من وجوب عموم المتعلق المحذوف فى الظرف المستقر وأما على المختار من المذهب وهو جواز خصوص العامل المقدر فى الظرف المستقر بل أولويته عند وجود قرينة الخصوص لكونه أكثر فائدة فالظرف مستقر ح أيضا فان قلت لم يجعل حامدا حالا من المستكن المنتقل الى الظرف من عامله الحقيقى أعنى متبركا قلت لان جعل التسمية قيدا لاصل الكلام والتحميد قيدا لغيره مخل بالتسوية المقصودة بينهما ثم لو جعل بسم الله حالا من المستكن فى حامدا ليكون التأخر الصورى للحمد مجبرا بتقدمه الذهنى لكان أقرب الى التسوية منه فان قلت كلام الشارح مبنى على كون التسمية من كلام المصنف وسيصرح بان تسمية المتن ليست جزأ منه قلت لا يلزم من عدم كون تسمية المتن جزأ منه كون تسمية الشرح كذلك غايته فوات التناسب وليس بحيث يوجب ارتكاب حذف الجملة ولعله ارتكبه المصنف فى الشرح تنبيها على أن التسمية المفتتح بها الكلام يجوز أن تكون جزأ من ذلك الكلام وأن لا تكون بلا تفاوت فى حصول الابتداء بها فليتأمل (قوله آثر طريقة الحال الخ) يعنى ان المتعارف فى مقام الحمد ايراد جملة يكون الحمد أو ما يشتق منه عمدة فيها لا قيدا فعدل عنه ههنا للنكتة فلا يرد أن الحال يقتضى عاملا فبعد تقديره يكون جملة فعلية على ما قدره ههنا أو جملة اسمية وهذا التخصيص اما مأخوذ من قوله على ما هو المتعارف أو من جعل قوله نحو الحمد لله أو أحمد الله صفة للجملة أو حالا عنها فان قلت اذا قال أحمد الله يجوز أن يكون حالا مثل حامدا فاذكره لا يصلح أن يكون وجه الترجيح حامدا عليه قلت الاصل فى الجملة الاستقلال فلو أتى بها كان ظاهرا فى خلاف المقصود ولا أقل من استواء الاحتمالين بخلاف حامدا (قوله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما) ان أريد بالتسوية بينهما كونهما قيدين للكلام وبرعاية التناسب بينهما كونهما قيدين من جنس واحد وهو الحال يكون قوله خالول

الاسلوب المشهور فائدة بعد بيها (قوله آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم) أقول يعنى أن المصنف لما رأى أن حديثى التسمية والتحميد متعارضان مع براءة كلام الشارع عن أمثاله وان ما ذهب اليه القوم والتوفيق بينهما من مجرد حمل أحدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى لا يصفو عن شوب ضعف مع الغنية أراد ان يوفق بينهما بادق وجه وأحسنه بحيث تكون عبارته مشعرة به فاختار فى الحمد طريقة الحال تسوية بين الحمد وبين التسمية فى مطلق القيدية ورعاية للتناسب بينهما فى خصوصية الحال فان التسمية أيضا كذلك ومن الظاهر المكشوف ان المقيد لا يوجد بدون القيد فالابتداء لا يوجد بدون كل واحد من التسمية والتحميد بل بدون الصلاة ونظائرها لانها أيضا قيود فيكون كما يصرح به أمرا عرفيا

بالحسى كابتناء البناء على الاساس والسقف على الجدران ونحو ذلك مما يدرك الطرفان بالحواس بناء على التبادر وتسارع ذلك الى الاذهان فلا يصح تعريف أصل الفقه بهذا التعريف لعدم صدق الابتناء على الذى فى أصول الفقه وحاصل الدفع أن الابتناء كما هو شامل للحسى شامل للعقلى فمعنى ابتناء الفقه على أصله الذى هو الادلة الاربعة ترتب الحكم على دليله ولا شك أن المصنف ليس فى صدد تعريف الابتناء وتقسيمه الى أنواعه وتعريف أقسامه وانما هو فى صدد تصحيح أخذ الابتناء فى تعريف الاصل المضاف الى الفقه بيان أن الابتناء شامل لكلا النوعين وأن الابتناء فيما نحن فيه هو ترتب الخ اذ لم تكن الشبهة الا بسبب خفاء معنى الابتناء فى أصول الفقه فلا يرد أن ترتب الحكم لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلى لعدم صدقه على ابتناء مجاز على الحقيقة والمعلول

فهو أبتر وكل أمر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا

أن يجعل الحمد الخ تشراح نيا وان أريد بالتسوية اتحادهما فى النوع أعنى الحالية كما هو المناسب وبالتناسب اتحادهما فى الجنس أعنى القيدية يكون قوله فحاول الخ تشراحا مشوشا وقوله فقد ورد فى الحديث بيان للعلة الباعثة على رعاية التسوية وحاصله أن استحباب ابتداء الامور بهما انما ثبت بالحديث وورود الحديث فيهما انما هو على نمط واحد بلا تفاوت فينبغى أن يوردا فى الامتثال متناسبين بل متساويين بقدر الامكان فلهذا حاول المصنف الخ وفى قوله حالا عنه حذف مضاف أى حالا عن فاعله أو تسامح لان الحال قيد للعامل فكانه حاله ومعنى ذى بال ذو شرف وشأن يهتم به والمراد كل امر ذى بال يلاحظ أنه كذلك ويقصد بالابتداء ولا يجعل وسيلة الى ابتداء آخر فلا يرد أن كلا من التسمية والتحميد أمر ذو بال فلا بد له بمقتضى الحديثين من تسمية وتحميد آخر فيتسلسل والابتر فى الاصل مقطوع الذنب والمراد كونه ناقصا غير معتد به وفيه رمز الى أن نقصان الاول يسرى الى الآخر والاجذم مقطوع اليد من الجذم وهو القطع وليس من الجذام وهو الداء المعروف لانه يقال منه جذم الرجل بضم الجيم وهو مجذوم ولا يقال أجذم كذا ذكره الجوهرى ونقل جار الله فى الفائق أن الاجذم والجذ وم والمجذم المصاب بالجذام واعلم أن صاحب الكشف صرح بان ما ذكر نقل الحديث بالمعنى اذ لم يوجد اللفظ المذكور بعينه بل أخرج الحافظ عبد القاهر فى أربعينه وابو عوانة وابن حبان فى صحيحيهما كل أمر ذى بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو أجذم واخرج الشيخ شهاب الدين فى تخريج أحاديث الكشاف بلفظ لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أقطع (قوله لا انه قدم التسمية الخ) دفع لما يتوهم من انه كيف أورد التسمية والتحميد على الترتيب المخصوص مع أنه مفوت للتسوية المقصودة وتلخيص الدفع أن مقتضى النصين التسوية بقدر الامكان وهى بان لا يقدم أحدهما على الآخر وهو محال وبعد تقديمه لو أبقى النصان على ظاهرهما لفات العمل باحدهما بالكلية فعلم ان المراد بالبدء فيهما أوفى أحدهما الاضافى فحمل الابتداء فى حديث البسملة على الحقيقى وفى حديث الحمدلة على الاضافى وقدم التسمية عليه اقتداء بالكتاب والاجماع المنعقد على تقديم البسملة على الحمدلة فيما اذا اجتمعا فلا يرد الاشكال بقوله تعالى انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فان قلت اذا جاز تأخير التسمية عن غير التحميد فعن التحميد أولى قلت بعد تسليم ان قوله تعالى انه من سليمان من مضمون الكتاب انما قدم اسمه تعظيما لاسم الله ومخافة أن يقع الطعن والتنقيص عليه حين فتح الكتاب فوجه العدول هناك ظاهر

يعتبر ممتدا من حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع فى البحث وتقارنه الامور المذكورة فيحصل التوفيق بينهما من غير احتياج الى حمل أحدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى على وجه تشعر به العبارة وان عبارات القوم وان أمكن أن تحمل على ما أفاده من التوفيق لكنها خالية عن الاشعار به فظهر من هذا التقرير أن قوله فحاول أن يجعل الحمد قيدا للابتداء ناظر الى قوله تسوية بين الحمد والتسمية وقوله حالا عنه ناظر الى قوله ورعاية للتناسب بينهما وقوله كما وقعت التسمية كذلك تشبيه فى كلا الامرين ولما ورد أن هذا التوفيق انما يتأتى بحمل الابتداء على العرفى الممتد وهو خلاف الظاهر اذ لا يطلع عليه الا الآحاد من المدققين وأما اذا حمل على الظاهر المتبادر الى الاذهان ابتداء وهو كونه آنيا فلا يتأتى ذلك بين وجه تقديم التسمية مشيرا الى الايراد وجوابه بقوله الا انه قدم لان النصين يتعارضان ظاهرا بناء على حمل

على العلة (قوله وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد) اعلم أن التعريف السابق للاصل هو الذى أورده فخر الاسلام وغيره من الائمة الاعلام وعدل عنه فخر الدين بن الخطيب الرازى فى المحصول وغيره الى تعريفه بالمحتاج اليه زعم أنه تعريف بالاعم شامل للمراد وغيره (قوله اعلم أن التعريف) يعنى التعريف الحقيقى المقابل للتعريف اللفظى الذى يفيد تحصيل صورة غير حاصلة فى القوة المدركة وينقسم الى معرف للحقيقة التى عرف وجودها ويختص باسم الحقيقى ويقابل الاسمى والى شارح للاسم باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة فى الخارج ويختص باسم التعريف الاسمى ويقع فى المعدومات وفى الموجودات قبل العلم بوجودها وكل منهما يكون بالذاتى حدا وبالعرضى رسما فان اشتمل على جميع الذاتيات فهو الحد التام

اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد أمكن الجمع بان يقدم أحدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من

(قوله اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر) قيل لا نسلم هذا وانما يلزم لو لم تكن التسمية حمدا نعم لو روى قوله عليه الصلاة والسلام بالحمد لله برفع الدال لم يتجه هذا لكن الظاهر أن الرواية بكسرها ولذا يقع الامتثال بالجملة الفعلية مثلا ونقل عن الشارح في الجواب ان من أتى بالتسمية لا يقال له حامدا عرفا وفيه نظر لان الحمد العرفي على ما ذكره في شرح المطالع يتحقق في ضمن التسمية هذا وقال الخطائى كون أحد الابتداءين مفوتا للآخر اذا جعلت الباء في بأحد وبالآخر متعلقة بالابتداء وجعلت في الحديثين أيضا متعلقة بالبدء وأما اذا جعلت متعلقة بالمحذوف كالالتباس والتبرك فلا لان الزمان الذي اعتبروه في مقارنة الحال لوقوع مضمون عاملها جعلوه أعم من الحقيقي وهو الذي لا يفصل عما وقع فيه وتسميه الاصوليون معيارا أو غير الحقيقي وهو الذي يفصل ويسمونه ظرفا فيجوز أن يكون الالتباسان في زمان بهذا المعنى فامكن وقوع الابتداء في حال الالتباسين من غير أن يلزم وجود ابتداءين متدافعين وذكر أيضا انه يجوز أن يكون أحدهما اما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بالآخر منها أو يكونا بالجنان لجواز اخطار شيئين معا بالبال وفي كل مما ذكره بحث أما في الاول فلأن معنى العموم الذي اعتبره النحاة في مقارنة العامل انه يجوز أن يكون للحال زمان فاضل عن زمان عامله حتى يكون مقارنته له ببعضه لا بتمامه فاذا قلت جاءني زيد راكبا جاز تقدم الركوب على المجيء بشرط امتداده اليه ومقارنته اياه وأما جواز عدم المقارنة أصلا فلم يقل به أحد ففي التسمية والتحميد أيهما أخر لا يكون شيء منه مقارنا للابتداء الذي ليس له زمان انقسام ومعلوم أن الالتباس بامر لا يتحقق بدون تحقق ذلك الامر فلو قارن الالتباس بالتسمية والالتباس بالتحميد ذلك الابتداء لزم وقوع ابتداءين متدافعين وأما في الثاني فلان التسمية والتحميد المعتد بهما المرجو منهما حصول التيمن والتبرك ما يكون عن قلب حاضر وتوجه تام ولا يتيسر التوجه التام الى شيئين الا من المجردين عن العلائق البشرية ودواعي التصنيف في أصول الفقه فبالضرورة يقع أحدهما غير معتد به عاريا عن المقصود (قوله لئلا يشعر بالتبعية) يعني أن المعطوف في اصطلاح النحاة يسمى بالتابع فيكاد يتوهم أن تابعيته في اللفظ تدل على تابعيته في المعنى وربما يعارض بان في ترك العطف احتمال كون

الابتداء على الآتي الذي هو الظاهر المتبادر اذ الابتداء باحد الامرين على تقدير حمله على الآتي يفوت الابتداء بالآخر على ذلك التقدير بلا مرية وأما اذا حمل على العرفي الممتد فلا يتصور الابتداء باحد القيدين لما عرفت أن المقيد لا يوجد بدون القيد فلا يتصور فيه التعدد والحال ان الجمع والتوفيق بينهما ممكن حينئذ أيضا حتى لو لم يكن ممكنا لكان من الجائز الاكتفاء بالتوفيق السابق لكنه ممكن بحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي فخصص التسمية بالحقيقة عملا بالكتاب الوارد بتقديمها على التحميد فلا يتوهم ورود الاشكال بقوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم وان كان مدفوعا لان الكلام فيما اذا اجتمعتا في الاول وعملا بالاجماع المنعقد على تقديم التسمية عليه اذ ما من شارع في التصنيف الا ويقدم التسمية على التحميد فكان من قبيل الاجماع الفعلي ثم لما ورد على هذا الترتيب لما اعتبر بين التسمية وكان الظاهر عطف الثاني على الاول فما وجه تركه أجاب بقوله ترك العاطف يعني من الحالين لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية المطلوبة يعني ان العطف باعتبار الحالية وهي بالنظر الى الابتداء المقدر وقد عرفت انهما مستويان فيه لا تفاوت بينهما بوجه من الوجوه فلو عطف أحدهما على الآخر لاخل بالتسوية لان العطف لكونه من التوابع وان كان في الاعراب مشعرا في

والاول أفاد الامتياز عن جميع ما عداه واشتمل على الجنس القريب فهو الرسم التام والاخير ناقص أو رسم ناقص هذا بخلاف التعريف اللفظي فانه انما يفيد احضار صورة في المدركة بعد أن كانت حاصلة في الخزانة لغير المعرف لا لنفسه يتعلق بالبديهيات وبالنظريات الحاصلة ومفاده تصور معنى اللفظ من حيث انه معناه لكونه مسبوقا بلفظ وحشي غريب مجهول المعنى والتصديق بانه موضوع له والمقصود منه بالذات في العلوم الحقيقية التصور وبالعرض التصديق وفي العلوم اللغوية بالعكس (قوله وشرط الكلا التعريفين الخ) على بناء الفاعل أو المفعول وبالجملة أن من شرط ذلك هو صاحب المحصول ومن تابعه من المتأخرين وهو غير مرضي عند المحققين والمصنف انما بنى كلامه على مذهب من عدل عن التعريف المشهور وعرفه بالمحتاج اليه بناء على اشتراط المساواة في

فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المقروءة عند المصنف صارف عن ذلك وأما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه وأما تفصيل الحمد بقوله أولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان

حامدا من الاحوال المتداخلة والخلاله بالتسويه أقوى (قوله صارف عن ذلك) لان ان لاقتضائها الصدارة تمنع عمل ما بعدها فيما قبلها ولانه يلزم وقوع واو العطف في اثناء المعطوف لان المعطوف حينئذ مجموع بعد يقول العبد حامدا وهذا لا يجوز كما اذا قيل أكرمت زيدا عمرا وضربت وأما ما نقل عن الشارح من تحقق الصارف بحسب المعنى اذ المعنى حينئذ بعد حمد الله والصلاة على رسوله واذا كان حامدا حالا من فاعل يقول يكون المعنى بعد حمد الله والصلاة على رسوله يقول حامدا فيلزم خلاف المقصود ففيه بحث اذ بعد تسليم ان المعنى المذكور خلاف المقصود لا نسلم ان معنى بعد ذلك بل معناه بعد الابتداء بالتسمية يقول حامدا ولا نسلم انه خلاف المقصود (قوله فالظاهر انه حال) عنه قيل عليه لا يزيد الامر في النسخة القديمة على زوال المانع عن كون حامدا حالا من فاعل يقول ولا بد بعد ذلك من تحقق المقتضى المرجح ليلزم الظهور والا فغايته تحقق جواز الامرين مع أن توجيهه السابق يقتضي أن يكون التحميد قبل الابتداء كما ان التسمية قبله وأجيب بان تعلق شيء من الكلام الذي يقع بعد التسمية بها خلاف المعهود بحيث لم يوجد له نظير سيما في كلام المصنف فانه لم يجعل تسمية التنقيح من الكتاب حيث صرح في قوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه بانه اضمار قبل الذكر وبالجملة ظهور العامل وصاحب الحال سبب للظهور وأنت خبير بان جعل حامدا حالا من فاعل يقول يفوت العمل بحديث البدء بالتحميد بالنسبة الى الكتاب الا أن يجعل جميع ما ذكر بعد القول داخلا تحته وفيه نوع بعد سيما اذا لوحظ تقدم التأليف على الخطبة المشتملة على التحميد كما هو الظاهر من كلامه ولعل هذا هو السر في تغيير النسخة القديمة الى النسخة المشهورة (قوله فيحتمل وجوها) من جملة الوجوه المحتملة الغير المذكورة في الكتاب ان المراد مجرد التكرر والتكثر أي حامدا احدا كثيرا مرة بعد أخرى كما في قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين ومنها ما نقل عن المصنف أن المراد أولا في التنقيح وثانيا في التوضيح وينبغي أن يحمل على أن المراد جامعا بين الحمد الاول والثاني في التحقق فتوجد المقارنة بين الحال وعاملها وأما جعله من قبيل

أصدقه في مرية وقد امترت ✱ صحابة موسى بعد آياته التسع

كما قيل ففيه ان ذلك في الجملة الماضوية المصدرة بقد كما تقرر في موضعه ومنها بناء على ان الديباجة متأخرة عن الكتاب حامدا أولا على التوفيق للاشتغال بهذا الامر الخطير وثانيا على الاتمام والتيسير

الجملة بتبعية الثاني للاول بحسب الوقوع وان لم يقتضها حينئذ يكون قوله وثانيا معطوفا على عمل و يحتمل أن يكون معطوفا على ابراد حاول لكن الاول أولى لفظا لقربه ومعنى لزيادة دقة فيه فتلخص من جميع ما ذكرنا ان المصنف كانه وفق بين النسختين بعبارته على الاعتبار الاول الاستبداد وباشارته على الاعتبار الثاني له فتدبر فان هذا المقام مما اشتبه على أقوام حتى ضل عنهم المرام فأضلوا كثيرا من الانام (قوله لان قوله وبعد فان العبد المتوسل) أقول لان ان يمنع عمل ما بعده فيما قبله خصوصا اذا قدر أما قبل بعد وأما على النسخة القديمة وهي هكذا وبعد حلية الصلوات محليا ومصليا يقول العبد المتوسل الخ فالظاهر أنه حال عنه أي عن فاعل يقول لانه ثابت في الظاهر وجزء من الكتاب وخلافه محتمل قال (فيحتمل وجوها) أقول فان قيل مثل يحتمل أن يكون معنى أولا في التنقيح وثانيا في التوضيح قلنا لا لانتفاء المقارنة بين الحال والعامل حينئذ اللهم الا أن يجعل من قبيل قول الشاعر

أصدقه في مرية وقد امترت ✱ صحابة موسى بعد آياته التسع

التعريف الحقيقي والاسمي الزاما فيه ذا قيل اشتراط الطرد في مطلق التعريف ممنوع لاسيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو أعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز أن تكون أعم ليس بشئ على أن ما وقع في كتب اللغة من التفاسير غالبها التعريف اللفظي دون الاسمي على ما ذكره السيد الشريف (قوله ولاشك أن تعريف الاصل اسمي الخ) أي ليس بلفظي حتى يدفع الاعتراض عن صاحب المحصول ومن تابعه من المتأخرين بأنهم انما شرطوا الطرد والعكس في التعريف الحقيقي والاسمي وأما التعريف اللفظي فانهم لا يخالفون فيه أهل التحقيق في عدم اشتراط المساواة والطرد والعكس بل في غيره من التعريفات وهذا التعريف لفظي فلا يضره عدم الاطراد ومن لم يفرق بين التعريف الاسمي

الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد أولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء أولا وايجاد وابقاء ثانيا فحمده على القسمين تأسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث أشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء أولا وفي

ثم المقصود من ذكر محتملات الكلام بيان المراد به ليس بخارج عنها وفي هذا تسهيل طريق تحصيل مراد المصنف المطالب بانضباط موقع فكره ومطارح نظره على انه لا يجب أن يكون المراد أحد محتملات اللفظ بالتعيين بل اذا كانت المحتملات كلها صحيحة في نفس الامر وكثيرا ما يكون المجموع بالنظر الى مقصود المتكلم على السواء فلا يراد أحدها بعينه ولا ينصب قرينة على تعيينه لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن وما قالوا من انه لا بد للحذف من قرينة معينة فانما هو عند تعيين المراد (قوله لكمال ذاته وعظمة صفاته) أي لذاته الكاملة وصفاته العظيمة وههنا اعتراض مشهور وهو أن الحمد في المشهور انما يكون بازاء أمر اختياري فلا تكون ذاته تعالى محمودا عليها ولا صفاته تعالى اذ ليست اختيارية والا لزم حدوثها على ما تقرر في الكلام وأجيب بان الحمد في مثله مجاز عن المدح كما في قوله تعالى عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا وقول الشاعر * الصبر يحمد في المواطن كلها * والمدح يعم الاختياري اتفاقا وأما ما ذكره الشريف في حواشي الكشاف من انه أيضا مخصوص بالاختياري عند صاحب الكشاف على ما صرح به في تفسير قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان ففيه بحث لان المفهوم المتبادر مما ذكره صاحب الكشاف هناك اختيارية الممدوح به لا الممدوح عليه ولا تلازم بين اختيار يتهما ولذا لم يشترط أحد اختيارية المحمود به وقد يجاب عن الاول بان استحقاقه تعالى للحمد لم يخص وصفا دون وصف لكون الكل في غاية الكمال وكانت ذاته تعالى كافية في جميع صفاته من غير احتياج الى الغير جعل استحقاقه لجميع صفاته استحقاقا ذاتيا وعن الثاني بان تلك الصفات مبنية عن الافعال الاختيارية والحمد عليها باعتبار تلك الافعال فالمحمود عليه اختياري في المآل وبان تلك الصفات لكون الذات كافيا فيها بمنزلة أفعال اختيارية يستقل فيها فاعلها وتشبث الخطابي في الجواب عن الثاني بما ذكره الآمدي من ان صدور صفاته عنه سبحانه بالاختيار لا يستلزم حدوثها لان قصده تعالى لما كان في غاية القوة ونهاية الكمال جاز أن لا يتخلف عنه المقصود المختار بل يكونان معا بالزمان مع تقدم الاختيار بالذات وفيه بحث اذ لا يصح فيما يتوقف عليه الفعل الاختياري كالعلم والقدرة والا لتسلسل أو تقدم الشئ على نفسه فتأمل (قوله من جملتها التوفيق) ان أراد بالنعمة والنعماء والآلاء نفس النعمة فالتوفيق مصدر من المبني للمفعول وان أراد بها الانعام بناء على أن الحمد على ما هو من اوصاف المحمود أوقع فهو من المبني للفاعل قوله تأسيا بالسور المفتتحة بالتحميد قال في الحاشية بيان ذلك أن القرآن يشتمل على خمس سور مصدرة بالتحميد والفاتحة لما كانت أم الكتاب اشير فيها الى نعمتي الايجاد والابقاء في داري الفناء والبقاء اما الى الايجاد الاول فبقوله رب العالمين فان الاخراج من العدم

قال (لكمال ذاته وعظمة صفاته) أقول أي لذاته الكامل وصفاته العظيمة فان قيل الذات هو كيف يستحق الحمد والمحمود عليه يجب أن يكون فعلا اختياريا قلنا معنى استحقاق الذات استحقاقه بصفاته الذاتية وانها لم تكن غير الذات وان لم تكن عينية أيضا أعطيت حكم الذات بخلاف الافعال يدل على ذلك ذكر الصفات مع الذات وذكر الاستحقاق الفعلي في مقابلة الاستحقاق الذاتي ثم جعلت تلك الصفات لانبائها عن الافعال الاختيارية أو لكون الذات كافيا فيها بمنزلة أفعال اختيارية يستقل فيها فاعلها وقال بعضهم الاقتضاء سبق الاختيار لحدوثه لجواز كونه بالذات لا بالزمان وليس بشئ لانه مخالف للمذهب لان المتكلمين لا يقولون بالقدم الذاتي قال (الى ايجاد وابقاء) أقول أي نقل عنه أنه قال ليس المراد أن أولا

واللفظي علل كلام المصنف بأنه يبين أن لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشئ مع وصف ابتناء الغير عليه أو احتياج الغير اليه واعترض عليه بان هذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان أو غيره ولم يتنبه على أن ما ذكره تفسير التعريف اللفظي وهو غير الاسمي وأن مقصود المصنف هو الاحتراز عن اللفظي دون الحقيقي ثم كلامه ينادي أن المقصود منه هو التصديق بأن لفظ الاصل موضوع لذلك وليس كذلك لان المقصود تصور معنى الاصل مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة على أنه لا يستقيم الا في العلوم اللغوية (قوله لا يسمى أصلا) أي في اللغة وهو ظاهر ومن يدعي خلاف ذلك فعليه البيان فلا يرد منع عدم صدق الاصل على الفاعل بأن الفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك

السبا

السبا الى الايجاد وفى الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد فى الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد فى الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفى الآخرة على

الى الوجود أعظم تربية وأما الى الابقاء الاول فبقوله تعالى الرحمن الرحيم أى المنعم بجلائل النعم ودقائقها التى بها الابقاء وأما الى الايجاد الثانى فبقوله تعالى مالك يوم الدين وهو ظاهر وأما الى الابقاء الثانى فبقوله اياك نعبد فان منافع ذلك تعود الى الآخرة والوصول الى الجنة وسعة الرحمة ثم أشير فى كل من السور الاربع الباقية الى واحدة من النعم الاربعة أما فى سورة الانعام فالى الايجاد الاول وهو ظاهر وأما فى سورة الكهف فالى الابقاء الاول فان نظام العالم وبقاء النوع يكون بالنبى عليه السلام والكتاب وأما فى سورة السبا فالى الايجاد الثانى لانسياقه الى اثبات الحشر والرد على منكرى الساعة حيث قال سبحانه وتعالى وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربى لتأتينكم وأما فى سورة الفاطر فالى الابقاء الثانى بقوله جاعل الملائكة رسلا على ما قيل انه اشارة الى تلقى الملائكة لاهل الجنة بالتسليم واستقبالهم بالتبجيل والتكريم انتهى كلامه وأنت خبير بان غرضه وجدان الاشارة الى الحمد على الامور الاربعة المرتبة فى السور الاربع المرتبة بحيث توجد الاشارة الى المقصود فى أول الكلام وان وجدت الى غيره فيه أو فيما بعده لكن الانسب أن يشار الى الكل فى الفاتحة بقوله رب العالمين فان التربية تعم الدنيوية والاخروية وكلاهما فرع الايجادين وحينئذ يوجد كل ما فصله فى الآية الاولى وعلى ما ذكره يحتاج أن يجعل اياك نعبد من متعلقات الحمد وان يشار الى الايجاد الثانى فى سورة السبا بقوله وله الحمد فى الآخرة لانه أقدم وأولى (قوله وله الحمد فى الاولى والآخرة) هذه الآية وقعت فى سورة

وثانيا ظرف لايجاد ولا بقاء لظهور انهما متعلق بحامدا لكن المراد أن فى تفصيل الحمد وتقييده بهما اشارة الى نعمتى الايجاد والابقاء أولا وثانيا على معنى حامدا فى أول الامر على الايجاد والابقاء فى الدنيا وفى ثانى الحال على الايجاد والابقاء فى الآخرة ثم ان القرآن يشتمل على خمس سور مصدرة بالتحميد والفاتحة لما كانت أم الكتاب أشير فيها الى نعمتى الايجاد والابقاء فى دارى الفناء والبقاء أما الى الايجاد الاول فبقوله رب العالمين فان الاخراج من العدم الى الوجود أعظم تربية وأما الى الابقاء الاول فبقوله الرحمن الرحيم أى المنعم بجلائل النعم ودقائقها التى بها البقاء وأما الى الايجاد الثانى فبقوله مالك يوم الدين وهو ظاهر وأما الى الابقاء الثانى فبقوله اياك نعبد الآية فان منافع ذلك تعود الى الآخرة والوصول الى الجنة وسعة الرحمة ثم أشير فى كل من السور الاربع الباقية الى واحدة من النعم الاربع أما فى سورة الانعام فالى الايجاد الاول وهو ظاهر وأما فى سورة الكهف فالى الابقاء الاول فان نظام العالم وبقاء النوع بالنبى عليه السلام والكتاب وأما فى سورة السبا فالى الايجاد الثانى لانسياق الكلام الى اثبات الحشر على منكرى الساعة حيث قال وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربى وأما فى سورة الفاطر فالى الابقاء الثانى بقوله جاعل الملائكة رسلا على ما قيل انه اشارة الى تلقى الملائكة لاهل الحشر بالتسليم واستقبالهم بالتبجيل والتكريم ولا يذهب على ذى دربة فى صناعة التوجيه ان مراد الشارح وجدان الامور الاربعة المرتبة فى السور الاربع المرتبة بحيث توجد الاشارة الى المقصود فى أول الكلام وان وجدت الى غيره فيه وفيما بعد ففى سورة الانعام توجد الاشارة الى الايجاد الاول بقوله خلق السموات والارض وقوله خلقكم من طين ولا ينافيه وجود الاشارة فيما بعده الى غيره وكذا فى سورة الكهف توجد الاشارة الى الابقاء الاول بقوله أنزل على عبده الكتاب ولا ينافيه وجودها فيه أو فيما بعد الى غيره ثم لا يخفى ان الاولى لا ستفادة الاشارة فى سورة السبا الى الايجاد الثانى من قوله وله الحمد فى الآخرة لانه اقدم واولى قال (على معنى انه يستحق الحمد الخ) أقول هذا توجيه لعبارة المصنف وتصريح

وان كلامه فى باب المجاز يدل على أن كل محتاج اليه فهو أصل حيث قال واذا كان الاصلية والفرعية من الجانبين يجرى المجاز من الطرفين كالجزء مع الكل فان الجزء يتبع الكل والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء أصلا وذلك لانه انما يدل على تحقق وصف الاصالة فيها وصحة التوصيف بها لا على ورود اللغة باطلاقه ووقوع استعماله (قوله والفقه الخ) اعلم أن اسماء العلوم المدونة تقع على مسائل هذا الفن التى هى مقصود المدون وهذا هو الحقيقة فى عرف الصناعة وعلى التصديقات المتعلقة بها والتعريف الثانى للفقه وهو المتداول بين أصحاب الشافعى ناظر اليه ومبنى عليه وعلى الملكات الحاصلة من مزاولتها وهو بهذا المعنى هو الذى عرفه الامام أبو حنيفة رحمه الله وهو حقيقة الفقه وما كان يطلق اسم الفقه فى الصدر الاول الا على

ولعنان الثناء اليه ثانيا

هذه الملكة الفاضلة الشريفة والبصيرة الرامضة النبيهة وصاحب هذه الملكة الغالبة هو المجتهد والفقيه على الحقيقة وفقه أبي حنيفة وسائر الائمة الاجلة وكبراء الصحابة والتابعين وأعلام الامة بهذا المعنى وكانوا يتمكنون بها من فرط الاطلاع على أحكام الشريعة وأسرار المعرفة وغوامض مسائل الحكمة واستنباط المسائل الفروعية والوقوف على دقائقها عن أدلتها التفصيلية وأما من يحفظ المسائل الفقهية عن أدلتها وحججها المنوطة بها من غير حصول تلك الملكة فهو الفقيه والعالم بالفقه بمعنى صاحب العلم بالصناعة والمسائل المدونة وهذا الحال هو الغالب على علماء القرون الوسطى قال الغزالي في بيان تبديل أسامي العلوم الفاخرة الى معان أخرى لم تكن مرادة لاهلها منها اسم الفقه تصرفوا فيه وخصوه بعلم الفتاوى والوقوف عليها وعلى

ما شاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والبه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في داري الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا أي صارفا عطفا على حامدا

القصص الا انه لاواوفي له الحمد بل نظم الآية الكريمة وهو الله لا اله الا هو له الحمد في الاولى والآخرة ووقع في سورة السبا الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض وله الحمد في الآخرة فذكر القاضي أن تقديم الصلة يعني له في له الحمد في الآخرة للاختصاص فان النعم الدنيوية قد تكون بوساطة يستحق الحمد لاجلها ولا كذلك نعم الآخرة وأراد بما ذكره الفرق بين ما وقع في صدر السورة أعني الحمد لله وقوله له الحمد وفيه بحث لان الصلة قدمت في آية القصص أيضا مع ان الحمد هناك وقع بازاء النعم الدنيوية أيضا على أن قوله ولا كذلك نعم الآخرة ممنوع وأي وساطة أقوى من شفاعة رسول الله عليه السلام والملائكة والصالحين وغاية شفاعته مقاما محمودا الا انه يحمده الاولون والآخرون كما رواه البخاري وأيضا تقديم الصلة كما أفاد الاختصاص فيما ذكره أفاده اللام الجارة في قوله الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض فلم يتضح الفرق اللهم الا أن يصار الى ما ذهب اليه الجد في تفسير الفاتحة من أن الاختصاص الذي أفاده التقديم ثبوتي والذي أفاده الحمد لله اثباتي وبذلك أبطل قول الشارح والشريف ومن وافقهما باستواء تخصيص الجنس والاستغراق في المنافاة لمذهب الاعتزال ظاهرا وقد فصلناه في حواشي المطول فلينظر فيها (قوله التي لا عين رأت الخ) تلميح الى قوله عليه السلام يقول الله تعالى أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ذخرا من بله ما اطلعتم عليه هكذا أورد الامام البخاري الحديث النبوي في تفسير الم السجدة قالوا هذا من الغريب حيث استعملت بله معربة مجرورة بمن وخارجة عن المعاني الثلاثة لها وهي كونها اسم الفعل ومصدرا بمعنى الترك واسما مرادفا لكيف وفسروه بغير ولقائل أن يقول جاز أن تكون مصدرا بمعنى الترك ومن للتعليل والمعنى أعددت لعبادي الصالحين من أجل تركهم ما علمتموه من المعاصي فلا تكون خارجة عن المعاني الثلاثة (قوله فان قلت فقد وقع التعرض) منشأ السؤال الوجه الثالث لا الاول لعدم التعرض فيه للحمد في دار البقاء ولا الثاني لعدم التعرض فيه للحمد على الكبرياء أيضا وقد يجاب عن السؤال بأن معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا تكثير الحمد

بان أولا وثانيا يعني في الدنيا والآخرة ولهذا قال في السؤال الاخير فعلى الوجه الثاني يكون حامدا الخ وان جعل تفسير الآية يؤول معنى العبارة اليه أيضا (قوله واليه) أي الى قوله وفي الآخرة على ما شاهد من كبريائه قال (فان قلت فقد وقع التعرض الخ) أقول الفاء في قوله فقد وقع التعرض تدل على ان منشأ السؤال هو الوجه الثالث يعني اذا أريد بالحمد أولا والحمد ثانيا هذا المعنى الذي فيه فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في الدارين وهو متناول في الثناء فيبقى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا مكررا محضا وتلخيص الجواب ان استعمال الثناء ههنا من قبيل استعمال المقيد في المطلق كالمشفر للشفة بقرينة ذكره بعد الحمد فيكون الثناء بمعنى التعظيم مطلقا ومعنى صرف الثناء اليه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح للتقرب به اليه من الاقوال وصرف الاموال وانما احتاج الى ذكره بعد ذكر الحمد اشارة الى أنواع العبادات فان نعم الله التي من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان فلا وجه للاقتصار عليه وقد يقال ان الثناء وان لم يتناول ما سوى الاحوال لكن صرف عنان الثناء الى جنابه تعالى كناية عن قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح للتقرب به من الاقوال والاحوال فان هذا القصد يلزمه ذلك الصرف ولينقل

قلت

قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى أنواع العبادات فان نعم الله تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى أن الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي أن يعرض عن جانب الخلق ويصرف أعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة أعني حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لا بتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركا بسم الله أبتدئ الكتاب والابتداء أمر عرفي يعتبر ممتدا

(قوله قلت معناه قصد تعظيمه) يريد أن الكلام من قبيل الكناية فان قصد تعظيم من يصرف الى جنابه العنان والتقرب والتوجه اليه بالكلية ملزومات عرفية بصرف العنان اليه فاندفع الاعتراض بان هذا انما يستقيم لو كان الثناء متناولا لغير الاقوال لكنه كالحمد يختص باللسان وان حمل الثناء على المعنى العام مجازا فليحمل الحمد عليه فأي حاجة الى ذكر الثناء ووجه الدفع ظاهر على أنه لا جزم باختصاص الثناء باللسان بل المفهوم من كتب اللغة أنه الاتيان بما يشعر بالتعظيم ويمكن أن يدفع السؤال ولو قيل باختصاص الثناء باللسان بوجه غير ما ذكره الشارح وهو ان المصنف لما عدل عن الجملة الاسمية الدالة على ثبوت جميع محامد الحامدين له أفاده بقوله ولعنان الخ بناء على أن لام الثناء للاستغراق (قوله فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر) أراد باستيجاب النعم الشكر أنه تعالى أوجب الشكر عليها بتبليغ الشارع لا انها تستوجبه عقلا لانه خلاف مذهب الاشاعرة ثم المفهوم من وجوب الشكر العرفي وقد صرحوا بذلك (قوله وفيه اشارة) قيل هذا اشارة الى جواب آخر يعني أن تقديم الظرف أعني اليه للاختصاص فمن ذلك القول تخصيص جنس الثناء به تعالى ولم يفهم هذا من الكلام السابق اذ لو سلم دلالة اللام الجارة في لله على الاختصاص الثبوتي فالمستفاد منه حصر فرد الحمد القائم بالحامد لا حصر جنسه (قوله من جميع الجهات) يحتمل أن يتعلق بالصرف وبالثناء على ارادة الوارد والاول أظهر (قوله ليست الباء صلة لابتدئ بل الظرف حال) يعني فالعامل انما هو مطلق الابتداء لا الابتداء بالتسمية والابتداء

هذا اليه فليتأمل قال (وفيه اشارة الى ان الآخذ) أقول لما بين صحة قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا وفائدته اراد أن يبين خاصية أفادها بعض خصوصيات ذلك التركيب وهو تقديم اليه على ثانيا فانه يفيد قصر صرف أعنة التعظيم من جميع جهات الاقوال والافعال وصرف الاموال الى جنابه تعالى فيكون اشارة الى أن الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي أن يعرض عن جانب الخلق بالكلية ويصرف أعنة التعظيم من جميع تلك الجهات الى جنابه تعالى حال كونه عالما بانه المستحق للتعظيم بتلك الجهات وحده فان ذلك القصد يلزم هذا العلم قال (فان من شرط الحال الخ) أقول منشأ هذا السؤال قوله وفيه اشارة الى أن الآخذ في العلوم الاسلامية يعني أن هذه الاشارة انما تتم اذا وجد من المصنف الشروع مقارنا بالحمد وصرف الثناء وهو يتوقف على صحة كون حامدا وثانيا حالا من الابتداء أو لا صحة له لان من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا تقارن الابتدا بالتسمية لانه آني وكل من تلك الاحوال يقتضي زمانا وتلخيص الجواب أن الابتداء انما يكون آنيا قطعا اذا كان الباء في بسم الله صلة للابتداء وليس كذلك لانه يقتضي أن يكون المشروع فيه اسم الله تعالى لا الكتاب بل الظرف حال والمعنى متبركا بسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفي ممتد من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصرف والصلاة وغيرها فان قيل التبرك من الافعال الخاصة والمقدر في الظرف المستقر يجب أن يكون من الافعال العامة كما تقرر من النحو قلنا قد صرح المحققون من شراح الكشاف أن تقدير الفعل العام اذا لم توجد قرينة الخصوص واذا وجدت فقدر ما أفادته مثلا لو قلت زيد على الفرس أو

دقائقها واسم الفقه في العصر الاول كان مطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا ولست أقول ان اسم الفقه لم يكن متناولا للفتاوى في الاحكام الظاهرة ولكن كان بطريق العموم والشمول أو بطريق الاستتباع فتصرفوا فيه بالتخصيص لا بالنقل والتحويل ومن ذلك التوحيد قد جعل الآن عبارة عن صناعة الكلام ومعرفة طرق المجادلة والاحاطة بها والقدرة على التشدق فيها بتكثير الاسئلة واثارة الشبهات وتأليف الالزامات ومناقضات الخصوم وهذه الصناعة لم تكن يعرف منها شيء في العصر الاول بل كان يشتد منهم النكير على من كان يفتح بابا من الجدل والمماراة وكان التوحيد عندهم عبارة عن أمر آخر لا يفهمه أكثر المتكلمين وان فهموا لم يتصفوا به ومنه الحكمة فان اسم الحكيم صار يطلق على الطبيب

وعلى أفضل رسله وآله مصليا وفي حلية الصلوات مجليا ومصليا (وبعد) فان العبد المتوسل الى الله تعالى بأقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة

من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلاة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا بالحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف أي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع (قوله وعلى أفضل رسله مصليا) لما كان أجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلاة والسلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فأردف الحمد بالصلاة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخ المقررة تنويه بشأنه وتنبيه على ان كونه أفضل الرسل عليه السلام أمر جلي لا يخفى على أحد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل أوب استعيرت للمضمار والمجلي هو السابق من أفراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان رأسه عند

والشاعر والمنجم حتى على الذي يدحرج القرعة على أكف السوادية في شوارع الطرق والحكمة هي التي أثنى الله عز وجل عليها فقال ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وقال ابن خلدون كمال التوحيد حصول صفة منه تتكيف بها النفس كما أن المطلوب من الاعمال والعبادات أيضا حصول ملكة الطاعة والانقياد وتفريغ القلب من شواغل ما سوى المعبود وحصول ملكة راسخة للنفس يحصل عنها علم اضطراري لها هو التوحيد وهو العقيدة الايمانية وهو الذي يحصل بها السعادة وتعريف أبي حنيفة رحمه الله ظاهر الانطباق

المطلق أمر عرفي ممتد فحصلت المقارنة بهذا الاعتبار وفي هذا اشارة الى وجه آخر للجمع بين نصي الابتداء بالتسمية والابتداء بالتحميد لكن فيه بحث وهو أنه لا حاجة في تحقق المقارنة الى اعتبار الابتداء أمرا عرفيا ممتدا اذ يكفي فيه وجود ابتداء المشروع فيه بعد زمان التلبس بالامور المذكورة بلا فاصل لان الشرع جعل كلا منها موجودا تقديرا دفعا للحرج كما اعتبر النية المتحققة في ابتداء العبادة متحققة في جميع أجزائها تقديرا ودفعا له كيف وعلى تقدير كون متعلق الباء من الافعال الخاصة على ما هو المختار لا تصح المقارنة الا بهذا الاعتبار ويمكن أن يقال هذا انما يتأتى اذا جعل الخطبة خارجة عن الكتاب والاوفق أن التحميد حصل الشروع في أول جزء من الكتاب مع عدم مقارنة التصلية الا أن يعتبر الابتداء ممتدا أو يجعل الابتداء بمعنى الانشاء لا الافتتاح فتأمل (قوله فان قلت فعلى الوجه الثالث الخ) هذا مبني على أن المراد بأولا وثانيا الدنيا والآخرة كما هو المراد في الآية اذ لو أريد بهما أول الامر وثانيه أي حامدا أول مرة على كماله المعلوم بالحجة ونواله الواصل الى العباد في الدنيا وحامدا في ثاني الحال على ما علم بالخبر الصادق من كبريائه ونعمائه التي تشاهد في الآخرة لم يحتج الى جعل حامدا ثانيا بمعنى ناويا بالحمد كما لم يحتج اليه في الوجه الثاني واعلم أن ارادة الحال والاستقبال معا من اسم الفاعل توجب الجمع بين الحقيقة والمجاز للاتفاق على أن ضارب غدا مجاز فلا بد على الوجه الثالث من التأويل وان لم يوجد قصد المقارنة (قوله في دار السلام) المراد منه الجنة مطلقا سميت به لسلامتها عن النقص والآفة أو لانها دار يسلم الله تعالى والملائكة فيها على من يدخلها والمؤمنون بعضهم على بعض أو الاضافة الى الله تعالى تكريما لان السلام من أسماء الله تعالى (قوله استعير للمضمار) أي الميدان سمي به لوقوع تضمير الفرس ورياضته فيه والمراد بالاستعارة هو المعنى الاعم الشامل للمجازات كلها كما هو مصطلح الفقهاء والانسب بالمعنى اللغوي لا المعنى الذي اصطلح عليه البيانيون لان هذا من ذكر الحال وارادة المحل فهو من المجاز المرسل

من العلماء أوفي حاجتك أو في النصرة لقدرت راكب ومعدود وشهود كان أمس من الاستقراء قال (فان قلت فعلى الوجه الثالث) أقول الفاء في قوله فعلى الوجه الثالث تدل على أن كون السؤال ناشئا عما قبله يعتبر اذا اشترط مقارنة الحال للعامل وتلك المقارنة تفسد الوجه الثالث لانه يقتضي حينئذ أن يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا بالحمد وعازما عليه ليكون الحمد مقارنا للعامل الحال الذي هو ابتدئ فان الحمد في الآخرة لا يقارن ابتداء الكتاب الا بهذا التأويل وهو فاسد لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان الحمد حقيقة في معناه ومجاز في النية والعزم فاذا أريد بحامدا نظرا الى أولا حقيقة ونظرا الى ثانيا نية يلزم الجمع بينهما بالضرورة وتلخيص الجواب ان الجمع انما يلزم اذا اتحد لفظ حامدا في أولا وثانيا وليس كذلك بل يجعل الكلام من قبيل المحذوف ويقدر حامدا آخر في ثانيا فيتعدد لفظ حامدا ويراد بالاول معناه الحقيقي وبالثاني معناه المجازي فلا جمع ولا فساد قال (والحلبة بالسكون خيل الخ) أقول هذا ما اختاره

صلوبه ومعنى ذلك تكثير الصلاة وتكريرها أو أشار بالمجلى الى الصلاة على النبي و بالمصلى الى الصلاة على الآل لانها انما تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما فى قرائن الحمد والصلاة من التجنيس وما فى القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما فى الرابعة من التمثيل

ثم هذا مبنى على ما اختاره الجوهرى والمفهوم من الاساس أن يكون حقيقة فيهما حيث قال الحلبة مجال الخيل للسباق وتقال للخيل أيضا وعما ينبغى أن يعلم أيضا أنه لا ضرورة ههنا الى حمل الحلبة على المضمار اذ يمكن أن يقال تشبيه نفسه حال كونه مصليا بالمجلى والمصلى يتضمن تشبيه المصلين الآخرين بالآخر من افراس السباق فيجوز أن تكون الحلبة عبارة عن المجموع والمصنف من بينهم بمنزلة المجلى والمصلى نعم كله فى أنسب بالمضمار لكن لا بحيث توجب ارتكاب المجاز (قوله أو أشار بالمجلى) يعنى جعل نفسه باعتبار الصلاة على النبي عليه السلام بمنزلة المجلى و باعتبار الصلاة على الآل بمنزلة المصلى لانه جعل الصلاة عليه وعليهم نفسها بمنزلة المجلى والمصلى (قوله لانها انما تكون ضمنا وتبعا) وأما استقلالا فقيل حرام وقيل مكروه كراهة تنزيه والقياس هو الجواز كما جاز طلب الرحمة لكن صارت الصلاة شعار ذكر الانبياء والملائكة ولذا أجمعوا على جواز الصلاة عليهم استقلالا لا على غيرهم نفيا لمظنة التهمة فيما يحتملها وكذا وقع فى كلام الله تعالى أولئك عليهم صلوات من ربهم وكذا فى كلام الرسول عليه الصلاة والسلام (قوله من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح) حيث شبه الثناء بذى عنان فى الايصال الى المقصود وأثبت له العنان تخييلا وأتى بالصرف الملائم للمستعار منه ترشيحا للمكنية والمقصود بصرف العنان صرف ذى العنان به وجعل عنان الثناء من قبيل لجين الماء وجعل الثنى ترشيح التشبيه وهم (قوله وما فى الرابعة من التمثيل) قيل فى بيانه المناسب لاضافة الحلبة الى الصلوات ان تعتبر الصلوات هيئة كالاجواد ونفسه كالراكب عليها ويشبه هيئته باعتبار الصلوات الصادرات عنه مرة بعد أخرى بهيئة راكبى الاجواد المرتبة فى العدد وفيه بحث لان التجلية والتصلية من صفات المركب لا الراكب فينبغى أن يجعل المشبه به هيئة الاجواد المرتبة لا هيئة راكبها على ان المفهوم منه اعتبار التمثيل فى تمام القرينة ولا يصح ذلك لانها ليست لفظ المشبه به على قياس ما قررناه فى قوله أحكم بكتابه أصول الشريعة فالصواب أن يعتبر التمثيل فى نفس قوله مجليا ومصليا بان يشبه الهيئة المعقولة المنتزعة من حال نفسه ومن حال سائر المصلين فى سعيهم البليغ فى الصلاة وتفاوت مراتبهم فيها واجتهاد كل واحد فى السبق المعنوى على غيره وحصول هذا المصنف بالهيئة الحاصلة للمجلى والمصلى مع سائر أفراس السباق وأطلق لفظ المشبه به على المشبه وحينئذ يكون ذكر الصلوات فى قوله وفى حلبة الصلوات تجريدا لهذا التمثيل وتكون فى نفسها استعارة بالكناية تشبيها لها بالسباق فى كونها مقصودة مهتما بها غاية الاهتمام واثبات الحلبة لها تخييلا ثم الاقتصار على ما ذكره فى القرائن اقتصار على ماله

الجوهرى والمفهوم من الاساس أن يكون حقيقة فيهما حيث قال فى بيان الحقيقة الحلبة للسباق ويقال للخيل التى تأتى من كل أوب حلبة قال ومعنى ذلك تكثير الصلوات حيث أريد بالمجلى السابق والمصلى اللاحق بالنظر الى نفسه لان يكون مجليا بالنظر الى شخص ومصليا بالنظر الى آخر اذ لا لطف فيه ولا مبالغة قال (وما فى القرينة الثانية من الاستعارة) أقول حيث شبه الثناء بجواد من شأنه الايصال الى البغية بطريق المكنية واثبت له العنان بطريق التخييل ولعنان الثناء الذى يلائم المشبه بطريق الترشيح قال (وما فى الرابعة من التمثيل) أقول المناسبة لما ذكر فى القرينة الثانية من تشبيه الثناء بالجواد ولاضافة الحلبة الى الصلوات أن تعتبر الصلوات كالاجواد ونفسه كالراكب عليها وتشبيه هيئته باعتبار الصلوات الصادرات عنه مرة بعد أخرى بهيئة راكبى الاجواد المترتبة فى العدد وفيه من

على هذا المعنى ولا يفيد سواه وهو لا يريد منه الا اياه ولا يضره عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الاعلام كمسئلة الدهر المنكر وحال أولاد الكفار ومكان الجنة والنار أو الخطأ فى الاجتهاد ودوام تجدد الحوادث الى يوم التناد واختلاف الآراء لتعارض الادلة أو لعدم فراغ القلب أو معارضة الوهم أو عدم مساعدة الفرصة ثم لما انقرض السلف الصالحون وذهب القرون الفاضلة الاولون وانقلبت العلوم كلها صناعات غلب اسم الفقه وغيره فى المسائل المدللة وصارت هى حقيقته المرادة من هذا الاسم وأما الذى يحفظ المسائل لا عن أدلتها فهو ليس بفقيه أصلا ولا يصدق عليه هذا الاسم الشريف بمعنى وهو حال غالب القرون المتأخرة المشتغلين بالفقه (قوله ما لها وما عليها) يعمان جميع المنافع والمضار للنفس ويشملان أقسامهما الاخروية والدنيوية

وان تقديم المعمولات فى القرائن الثلاث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لايناسب المقام وان انتصاب أولا وثانيا على الظرفية واما التنوين فى أولا مع انه أفعل التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف لا وصفية له أصلا

حس ظاهر ولا يقدح فيه احتمال الكلام لوجوه أخر (قوله وان تقديم المعمولات الخ) المعمول الاخير فى القرينة الثانية أعنى اليه خارج عن عموم المعمولات بقرينة ماسبق من الاشارة الى أن تقديمه للحصر (قوله مع انه أفعل التفضيل بدليل الخ) هذا مذهب جمهور البصريين حيث ذهبوا الى أنه أفعل التفضيل من وول ولم يستعمل هذا التركيب الافى أول ومتصرفاته والقياس فى تأنيثه وولى كفضلى لكنهم قلبوا الواو الاولى همزة وقيل أصله أوأل من وأل اى نجا لان النجاة فى السبق فأبدلت همزته واوا تخفيفا غير قياسى وقيل أأول من آل أى رجع لان كل شئ يرجع الى أوله فهو أفعل بمعنى المفعول كاشهر وأحمد قلبت همزته واوا قلبا شاذا فأدغمت وقال الكوفيون هو فوعل واصله وأول نقلت الهمزة الى موضع الفاء وتصريفه كتصريف أفعل التفضيل واستعماله عن مبطلان لهذا القول وأما قولهم أولة أولتان ففى شرح الرضى انه من كلام العوام وليس بصحيح لكن الزمخشرى قال فى الاساس تقول جمل أول وناقة أولة اذا تقدما الابل (قوله فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل) والاكثر حينئذ الانصراف وبعض العرب يمنعه من الصرف اعتبار الوصفية فى الجملة وان خفيت تقول مالقيته مذ عام أول بفتح أول حكى سيبويه عن الخليل أنهم جعلوه ظرفا كانه قال مذ عام قبل عامك ولا يبعد أن يقال جر صفة المرفوع على توهم الجر فى الموصوف لان ما بعد مذ قد يجر فعدم الانصراف حينئذ أيضا للوصفية كما قاله الجمهور ويقرب منه عطف المجرور على المنصوب على توهم الجر فى المعطوف عليه كما فى قوله

بدا لى انى لست مدرك مامضى * ولا سابق شيأ اذا كان جائيا

المبالغة مالايخفى قال (وان تقديم المعمولات فى القرائن الثلاث الاخيرة) أقول قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد الى الآحاد واطراد وقوع المعمولات الثلاث فى أوائل تلك القرائن والتعليل بان الحصر لايناسب المقام وماسبق ان تقديم اليه يفيد الحصر يدل باجمعها على أن التقديم خارج عن المقصود بل التقدير أن تقديم المعمولات الثلاث فى القرائن الخ فليتأمل قال (مع انه أفعل التفضيل بدليل الخ) أقول هذا مذهب البصريين فان جمهورهم على أنه من تركيب وول ولم يستعمل هذا التركيب الافى أول ومتصرفاته والقياس فى تأنيثه وولى كفضلى لكنهم قلبوا الواو الاولى همزة وقال الكوفيون هو فوعل من وأل نقلت الهمزة الى موضع الفاء وتصريفه كتصريف افعل التفضيل واستعماله عن مبطلان لكونه فوعلا وأما قولهم أولة وأولتان فمن كلام القوم وليس بصحيح كذا فى شرح الرضى وليس بالمرضى لان صاحب الكشاف قال فى الاساس تقول جمل أول وناقة أولة اذا تقدما الابل قال (فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل) أقول قال الرضى يقال مالقيته مذ عام أول برفع أول صفة لعام أى عام أول من هذا العام وبعض العرب يقول مذ عام أول بفتح أول وهو قليل حكى سيبويه انهم جعلوه ظرفا كانه قيل مذ عام قبل عامك ثم قال فى تأويل أول بقبل اشكال لان أول الشئ أسبق أجزائه فمعنى أول عامك أسبق أجزائه اما من الليالى أو الايام أو الاوقات ومعنى قبل عامك الزمان الذى يتقدم جميع أجزائه ولو كان بمعنى قبل ذلك لكان محذوف المضاف اليه ووجب بناؤه على الضمة ويجوز أن يكون أول ههنا بمعنى أول عامك ويكون الظرف صفة لعام أى عام كائن فى زمان أسبق من عامك جعل للزمان زمانا توسعا ولا يبعد أن يقال انه جر صفة المرفوع على توهم الجر فى الموصوف لان ما بعد مذ قد يجر فعلى هذا يكون أول مجرورا لا منصوبا هذا كلامه وأنت خبير بان الاشكال انما يرد لو كان مرفوعا اذ كرمن الوجهين

فالفقه يسارق الحكمة الكلية وكون اللام للانتفاع وعلى للتضرر واستعمالهما فى هذا المعنى شائع ذائع وورودهما على هذا النحو مطرد فى كتاب الله تعالى وغيره كما فى قوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها ولا يعدل عن ذلك الافى مالا اشتباه فيه كقوله ان الله وملائكته يصلون على النبى الآية وقوله سلام عليكم وسلام على المرسلين ورحمة الله عليه (قوله وزاد عملا الخ) بأن يجعل تمييزا عن نسبة المعرفة الى الموصول أى معرفة النفس عمل مالها من حيث انه يجب ويندب ويحرم ويكره ويباح لخروج الاعتقادات والوجدانيات لتبادر أفعال الجوارح من العمل ولا يخفى مافيه من التكلف ثم هو مبنى على كون المراد منه التصديق وهو بعيد وقد عرفت أنه ليس بمراد المعرف ثم يحتاج الى تكلف آخر فى شموله مثل النية والصوم وأنت خبير بما فى تفصيل

وهذا معنى ما قال فى الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاماً أول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاماً أولاً ومعناه فى الاول أول من هذا العام وفى الثانى قبل هذا العام (قوله سعد جده) فيه ايهام اذ الجد البخت وأب الاب (قوله وفقنى الله) التوفيق جعل الاسباب متوافقة للمسبب ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح أو تضمين لمعنى التشريف والمصنف كثيراً ما يتسامح فى صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى (قوله وفض) من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت

ثم المفهوم من كلام الشارح انه اذا جعل ظرفا ينصرف لا ان اعتبار الظرفية يحتاج اليه فى الانصراف البتة حتى يرد ما ذكرته أولا فليتأمل (قوله واذا لم تجعله صفة صرفته) هذا أيضا من صريح كلام الصحاح وما ذكره الخطابى من أن هذا مستفاد من الصحاح طريق مفهوم المخالفة ليس بشئ وتحقيق الفرق بين المنصرف وغيره أن لفظ أول لما لم يكن مشتقا من شئ مستعمل على القول الصحيح خفى فيه معنى الوصفية فلم يعتبروها الا مع ذكر الموصوف ظاهرا فاذا قلت لقيته عاما أول يعتبر أول صفة للعام ومعناه أول من هذا العام أى عام قبيل هذا العام الذى نحن فيه بأن يكون هذا العام عام ثمانين والعام الاول عام تسع وسبعين واذا قلت لقيته عاما أولا يجعل بدلا من العام ظرفا محضا متعلقا بلقيته ومعناه عاما سابقا فى الجملة على هذا العام بأن يكون فى الصورة المذكورة عام تسع وسبعين أو عام ثمان وسبعين مثلا هكذا قيل والظاهر أن الفرق بين المعنيين ليس الا بانه يعتبر فى صورة الوصفية سبق هذا العام على القابل وسبق العام الاول عليهما فسبقه زائد على سبق هذا العام وفى الثانية لا يعتبر سبق هذا العام على القابل (قوله ايهام اذ الجد البخت وأب الاب) ان حمل الايهام على المعنى الاعم الذى يتعارفه العامة وهو استعمال لفظ له معنيان وارادة أحدهما مطلقا فالامر ظاهر وان حمل على المعنى المصطلح وهو ذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد مع ارادة البعيد فاقتصاره على ما ذكره لان كون البخت الذى هو المراد فى مقام الدعاء معنى للجد هو المحتاج الى البيان وأما كونه معنى بعيدا بعد ذلك وكون أب الاب معنى قريبا على الاطلاق فمما لا ينكر (قوله تسامح أو تضمين) المراد بالتسامح استعمال اللفظ فى غير حقيقته بلا قصد علاقة مقبولة اعتمادا على ظهور الفهم فى ذلك المقام وبالتضمين أن يقصد بلفظ

اذا ذكر أول مع عام أو نحوه وههنا ليس كذلك ولفظ الشارح ههنا اشارة الى ما ذكرنا قال (وهذا معنى ما قال الخ) أقول عبارة الصحاح هكذا وهو اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما أول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول عاما أولا ومن أنكره فقد كان صاحبه سقيما والفرق بين المثالين ان الاول فى الاول صفة عاما ومعناه عاما سابقا فى الجملة على هذا العام بأن يكون عام خمسين أو أربعين أو ثلاثين أو نحو ذلك فى الصورة المذكورة قال (سعد جده ايهام اذ الجد البخت وأب الاب) أقول فان قيل الايهام أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد اعتمادا على قرينة خفية والمعنيان ههنا متساويان لا تفاوت بينهما بالقرب والبعد ولو سلم فالدليل لا يفيد المطلوب لان مجرد كون الجد للمعنيين لا يقتضى الايهام قلنا معنى أب الاب ههنا قريب لذكره بعد تاج الشريعة والمراد البخت بقرينة كون انجح جده دعاء له نفسه وان خفيت ودقت والشارح رحمه الله نبه على الاصل واكتفى فى الباقى بدلالة السباق والسياق قال (أو تضمين لمعنى التشريف) أقول التضمين أن يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقى ويلاحظ معه معنى آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شئ من متعلقاته كقولك أحمد اليك فلانا لاحظت مع الحمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكر صلته أعنى الى أى أنهى اليك حمده وفائدة التضمين اعطاء مجموع المعنيين فهما فى الفعل لان مقصودان معا قصدا أو تبعا فان قيل اللفظ ان كان مستعملا فى المعنيين معا كان جمعا بين الحقيقة والمجاز وان كان مستعملا فى أحدهما لم يقصد به الآخر فلا تضمين قلنا هو مستعمل فى معناه الحقيقى والمعنى

سعد جده وانجح جده يقول لما وفقنى الله بتأليف تنقيح الاصول أردت أن أشرح مشكلاته وأفتح مغلقاته معرضا عن شرح بعض المواضع التى من لم يحلها بغير اطناب لا يحل له النظر فى ذلك الكتاب واعلم أنى لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ فى بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغيرات وشئ من المحو والاثبات فكتبت فى هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذى تقرر عندى لتغير النسخ المكتوبة قبل التغيير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وجج

المصنف رحمه الله فى الشرح من التعريفات فى تطبيقه على التصديقات (قوله عن دليل) قيل عليه لا دليل عليه أصلا لا لغة ولا اصطلاحا ورد بأنه يدل عليه كلام الراغب

الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذى يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام
بمنزلة الشئ المختوم الذى لا يطلع على مخزوناته ولا يعاطى مستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين
بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام (قوله مؤسسة على قواعد
المعقول) أى مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة فى علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ من
الاقتصار على حصول المقصود (قوله وترتيب أنيق) أى حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من
التقديم والتأخير فى المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب لم يسبقنى الى مثله

معناه الحقيقى ويراد معه معنى آخر تابع له بلفظ آخر دل عليه بذكر ما هو من متعلقاته كيلا يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز فتارة يجعل المذكور أصلا والمحذوف حالا وتارة بعكس فان قلت اذا كان المعنى
الآخر مدلولا عليه بلفظ محذوف لم يكن فى ضمن المذكور فكيف قيل انه متضمن اياه قلت لما كان
مناسبة المعنى المذكور بمعونة ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كأنه فى ضمنه ومن ثمة كان جعله حالا
وتبعا للمذكور أولى من عكسه وترجيح العكس بدلالة حذف صلة المذكور وذكر صلة المتروك كما ذكره
صاحب الكشف مردود بان ذكر صلة المتروك انما يدل على كونه مرادا فى الجملة اذ لولاه لم يكن مرادا أصلا ثم
ان التضمين وان كان بابا واسعا شائعا فى كلام العرب حتى نقل عن ابن جنى أنه قال لو نقلت تضمينات
العرب لاجتمعت مجلدات الا أن المصنف لما كان كثيرا ما يتسامح فى الصلات فى مواضع لا مجال فيها
للتضمين ميلا منه الى جانب المعنى جعل قرينة على احتمال بناء الكلام ههنا أيضا على التسامح والتردد
بين الامرين واليه أشار بقوله والمصنف كثيرا ما يتسامح الخ (قوله ثم جعل عرضه الخ) حمل فض الختام
على عرضه على الطالبين وعدم منعهم عنه بعيد من وجهين الاول أن المستفاد من عبارة المصنف
كون الفض بنفس الاختتام لا بالعرض بعده الثانى أن الظاهر أنه لا مدخل للعرض فى اقتضاء التسمية
بالتوضيح فان المتعارف تقدمها على العرض والمتبادر من تعاطف الجمل فى المقدم تأثير كل منها فى الثانى
والاولى أن يقال الكتاب قبل التمام لكونه فى كتم العدم باعتبار بعض أجزائه يشبه بالشئ المختوم فى
مجرد تحقق المانع عن الاطلاع على مخزوناته فجعل رفع المانع بنفس الاختتام بمنزلة فض الختام (قوله
والصواب لم يسبقنى الى مثله أحد) أى الصواب بالنظر الى أصل اللغة كما نقل عن الشارح فلا يرد جواز
التضمين بحسب اللغة لانه صواب بحسب اللغة لا بحسب أصل اللغة نعم يقال سبقت عليه بمعنى غلبته لكن
ليس المعنى على هذا كما نقل أيضا عن الشارح لان المعنى حينئذ كون الترتيب مغلوبا لا مغلوبا عليه

الآخر مرادا بلفظ محذوف ويدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته فتارة يجعل المذكور أصلا والمحذوف
حالا كما قيل فى قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم كأنه قيل ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم وتارة
بالعكس فيجعل المحذوف أصلا والمذكور مفعولا كما مر وحالا كما قيل فى قوله تعالى يؤمنون بالغيب انه تضمين
معنى أى يعترفون به مؤمنين وما نحن فيه من هذا القبيل والمعنى لا أمر فن الله تعالى بتنقيح الاصول موفقا له
فان قيل اذا كان المعنى الآخر مدلولا عليه بلفظ محذوف لم يكن فى ضمن المذكور فكيف قيل انه متضمن اياه
قلنا لما كان مناسبة المعنى المذكور بمعونة ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كأنه فى ضمنه ومن ثمة كان
جعله حالا وتبعا للمذكور أولى من عكسه قال (والصواب لم يسبقنى الى مثله احد) أقول أعترض عليه بأن
للتضمين مجالا واسعا فى كلام العرب حتى نقل عن ابن جنى لو نقلت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات
فيجوز أن يضمن ههنا معنى الوقوف والاطلاع احد الطريقين السابقين أى لم يقف على مثله سابقا اياه أو لم
يسبقنى واقفا على مثله فرده فى الحاشية بان المراد الصواب بحسب أصل اللغة والا فقد ذكرنا أن المصنف
كثيرا ما يتسامح فى صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى وأما سبقته غلبته ليس المعنى ههنا على هذا

مؤسسة على قواعد
المعقول وتفريعات
مرصصة بعد ضبط
الاصول وترتيب أنيق لم
يسبقنى على مثله أحد مع
تدقيقات غامضة

حيث قال المعرفة اسم
لما يحصل من العلم بعد
تذكر المعهود
والاستدلال بالآثار
ولذلك لا يقال فى صفات
الله تعالى انه عارف وقال
أبو بكر الكلاباذى فى
كتاب معانى الاخبار
المعرفة حكمها أن يعلم
الشئ بالدليل والعلامة
بايجاب حقه وسمعت
أبا القاسم الحكيم رحمه
الله يقول المعرفة معرفة
الاشياء بصورها وسماتها
والعلم علم الاشياء
بحقائقها هذا على أن
شهرة أن التقليد
لا يدخل فى مسمى العلم
فى شئ وقد وقع عليه
الاصطلاح كافية ولكن
لا وجه للتقييد بالاخروية
ولا بالجزئيات اللهم الا
على الاصطلاح (قوله
فان أريد بها الخ) قيل
جزاؤه قوله ففعل الواجب
كما فى ما بعده وقوله فاعلم
معترضة بالفاء كقوله

* سبقت العالمين الى المعالى * (قوله لم يبلغ) صفة تدقيقات والعائد محذوف أى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان أو المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء (قوله سميت هذا الكتاب) جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما الثبوت الثانى لثبوت الاول فيقتضى سببيه ما ذكر بعد لما التسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير فى اتمامه

فلا عبرة بمنع الخطائى لعدم كون المعنى على الغلبة مستندا بوقوعه فى خطبة الصحاح فان عبارة الصحاح هكذا على ترتيب لم أسبق اليه وتهذيب لم أغلب عليه فالسبق هناك موصول بالى كما هو الصواب والغلبة موصولة بعلى داخلة على ضمير التهذيب لا متعدية اليه بنفسها فيكون التهذيب مغلوبا عليه وما نفاه الشارح كون السبق موصولا بعلى داخلة على الترتيب والغلبة متعدية بنفسها اليه على أن يكون الترتيب مغلوبا لا مغلوبا عليه ولا معنى له ههنا أصلا فأين هذا من ذاك فان قلت المفهوم من كلام صاحب الكشاف فى تفسير قوله تعالى وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم ان سبقته عليه يجيء بمعنى غلبته عليه فلم لا يحمل قول المصنف على هذا المعنى ويحكم بان تعدية السبق بعلى خطأ مع وروده فى القرآن قلت عبارة الكشاف هناك هكذا سبقته على الشيء اذا أعجزته عنه وغلبته عليه ولم تمكنه منه ومعلوم أن ليس مراد المصنف بقوله لم يسبقنى عليه أحد لم يعجزنى عنه أحد بل مقصوده دعوى التفرد فى الترتيب المخصوص وهذا ظاهر جدا وان خفى على البعض نعم كان الانسب أن يذكر الشارح فى الحواشى هذا المعنى أيضا ويبين أنه غير مراد فان هذا الاستعمال أوفق بما أورده المصنف مما ذكره ويبين أنه غير مقصود للمصنف هذا ولا يخفى حسن ترك لفظ نحور ونحوه فى قوله سبقت العالمين الخ والمصراع منسوب الى الحكيم عمر الخيام وتمامه

بصائب فكرة وعلو همه * ولاح بحكمتى نور الهدى فى
ليالى بالضلالة مدلهمه * يريد الجاهلون ليطفؤه
* ويأبى الله الا أن يتمه *

(قوله لكمال العناية بتمييزه) ويمكن أن تجعل النكتة قصد التعظيم كما ذكره صاحب الكشاف فى قوله تعالى ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم وههنا نكتة أخرى وهى التنبيه على أن تسميته بالتوضيح لاجل اتصافه بالصفات السابقة كما ذكره صاحب الكشاف فى وجه اختيار أولئك على هم فى قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم وتحقيقه أن أصل اسم الاشارة أن يكون لمشاهد والكتاب ليس بمشاهد حقيقة فينبغى أن يعتبر معه الاوصاف المذكورة امتياز بها ويجعل

لا يقال ان التضمين أيضا صواب بحسب اللغة لانا نقول العبارة أصل اللغة ولا اصالة فى التضمين نعم يمكن أن يقال سبقته على كذا يجيء بمعنى غلبته عليه كما قال الله تعالى وما نحن بمسبوقين على ان نبدل أمثالكم وعدم كون المعنى ههنا على هذا ممنوع ولا يخفى على الفطن ترك لفظ نحور ونحوه فى قوله * سبقت العالمين الى المعالى * نقل هذا الشعر عن الحكيم عمر الخيام وتمامه

بصائب فكرة وعلو همه * ولاح بحكمتى نور الهدى فى * ليالى بالضلالة مدلهمه
يريد الجاهلون ليطفؤه * ويأبى الله الا أن يتمه

قال (وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه) أقول فان قيل ههنا نكتة أخرى أبلغ وأحرى مما ذكر وهى التنبيه على أن تسميته بالتوضيح لاجل اتصافه بالصفات السابقة كما ذكر فى قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم فما وجه اختياره عليها قلنا وجهه ان تلك النكتة فهمت من لنا كما صرح

لم يبلغ واحد من فرسان هذا العلم الى هذا الامد سميت هذا الكتاب بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤل أن يعصم عن الخطا والخلل كلامنا وعن السهو والزلل أقلامنا واقدامنا

فاعلم فعلم المرء ينفعه * ان سوف يأتى كل ما قدرا

وهو جزء باعتبار تضمنه قوله ففعل الواجب وقيل بل هو من قبيل حذف الجزء واقامة دليله مقامه أى يلزم الواسطة لان ما يأتى به المكلف كقوله تعالى وان يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك أى فاصبر ولا تحزن وانه قد كذبت رسل من قبلك (قوله ما يأتى به المكلف) من الهيئة المركبة التى تسمى بالصلاة والحالة التى تسمى بالصوم وغير ذلك مما هو أثر صادر عنه فطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم مباشرته اياه (قوله من الوجدانيات) لا يقال هى تدرك بالوجدان فكيف يشملها معرفة

الشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح (قوله اليه يصعد) افتتاح غريب واقتباس لطيف أتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى فى قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام فى أصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه الحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع فى العلوم الاسلامية ينبغى أن يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتدئ المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفى فى العمل بالسنة

كالمشاهد فكانه قال سمعت الكتاب الموصوف بكذا وكذا ومشهور أن بناء الحكم على الوصف يشعر بعليته وليس فى الضمير هذه النكتة قيل هذه النكتة فهمت من لما كما صرح به فى الجواب فلو أريدت به أيضا لكان للتأكيد وقد تقرر أن التأسيس أولى من التأكيد وفيه بحث اذ لا تزيد دلالة لما على أن اتمام الكتاب نفسه سبب لهذه التسمية ولم يورد السؤال الا لان مدلول الكلام ليس الا هذا وأما دلالتها على أن القيود التى بعدها دخلا فى السببية وانها ليست لبيان الواقع فقط فغير واضحة اذ القول بدلالة قوله تعالى ولما توجه تلقاء مدين قال عسى ربى أن يهدينى سواء السبيل على أن لخصوص مدين دخلا فى السببية لرجاء موسى عليه السلام الهداية من ربه محل نظر وأما ما ذكره الشارح فى صدد الجواب فانما هو مأخوذ من قرينة العقل والمقام لدفع السؤال وليس فى اللفظ اشعار بذلك اذ لم يذكر اسم الاشارة لان ضمير الغائب راجع الى الذات الموصوف وليس فيه ما يقتضى فهم اتصاف ما يرجع اليه بالصفات وليتأمل (قوله أتى بالضمير الخ) قيل فيه اشارة الى أن قول المصنف فى التوضيح بالضمير متعلق بمحذوف وهو الاتيان لا بافتتح حتى يرد أن الافتتاح بالجار والمجرور لا بالضمير والتقدير افتتح كتابه آتيا بالضمير قبل الذكر (قوله على حضور ذكر الله تعالى فى قلب المؤمن الخ) لم يقل على حضور الله كما هو الظاهر تنبيها على أن ضمير حضوره فى عبارة المصنف راجع الى الذكر بدليل قوله فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون فى الذهن ثم ان صحة الاضمار تقتضى حضور المرجع وتعينه لكونه مرادا من الضمير لكن اقتضاءه للاول أظهر ولذلك أورد الدلالة فيه والاشارة فى الثانى ولما لم تكن النكتة الثالثة من مقتضيات الضمير ولوازمه كان دلالة الاضمار قبل الذكر على كونها غرضا أخفى فأومأ الى ذلك بقوله ايماء (قوله لا يقال ان ابتدئ المتن بالتسمية الخ) قد يجاب عنه بعد تسليم كون التسمية جزأ من الكتاب بان كلا من البسملة والحمدلة لما كان الابتداء بهما سنة مستقلة بالحديث كان كل منهما مستقلا فى كونها مبدوأ بها متروك الملاحظة مع أخرى فلو أعيد الضمير من احداهما الى ما فى أخرى دخلت الاخيرة فى حكم التبعية وخرجت عن حكم الاستقلال ولهذا لم يقل أحد بان ايراد الجلالة فى الحمدلة من باب وضع الظاهر موضع الضمير فليفهم (قوله لانا نقول يكفى فى العمل بالسنة الخ) أول الجواب يشعر باختيار الشق الثانى من الترديد المذكور فى السؤال وآخره يشعر باختيار الاول والتحقيق أن الجواب مبنى على الاستفسار وتلخيصه أنه ان أراد الابتداء مقيدا بكون

به فى الجواب الآتى فلو أريدت به أيضا لكان للتأكيد وقد تقرر أن التأسيس أولى من التأكيد قال (لا يقال ان ابتدئ المتن بالتسمية فلا اضمار الخ) أقول تلخيص السؤال أن التسمية ان جعلت جزأ من الكتاب فلا اضمار قبل الذكر لان اسم الله تعالى حينئذ يكون مذكورا فى الكتاب كالضمير وان لم تجعل جزأ منه لزم ترك العمل بالسنة لان الكتاب أمر ذو بال ولم يبدأ فيه باسم الله وتلخيص الجواب اختيار الشق الثانى من الترديد (قوله لزم ترك العمل بالسنة) قلنا لا نسلم ان العمل بالسنة يقتضى جزئية

(اليه يصعد الكلم الطيب) افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره فى الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون فى الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق أنزلناه وبالحق نزل وقوله تعالى انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم ان كان جمعا وكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز فى وصفه التذكير والتأنيث نحو نخل خاوية ونخل منقعر

النفس بمعنى ادراك الجزئيات عن دليل لانا نقول ثبوتها فى نفس الامر يدرك بالوجدان وأما احكامها من الوجوب والندب والحرمة والكراهة فلا تدرك الا بالدليل كما فى العمليات تدرك حقائقها بالعقل والحس اذ ليس المراد من معرفة النفس بها تصوراتها ولا التصديق بثبوتها بل معرفة احكامها (قوله معرفة ما لها وما عليها من العمليات) قيل عليه اعتراضه على التعريف الثانى بانه لا يجوز أن يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا

ان

أن تذكر التسمية باللسان أو تخطر بالبال أو تكتب على قصد التبرك من غير أن تجعل جزأ من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع فى الكتاب الصعود الحركة الى العالى مكانا أو جهة استعير للتوجه الى العالى قدرا أو مرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسى ولاعتبار جانبى اللفظ والمعنى يجوز فى وصفه التذكير والتأنيث قال الله تعالى كأنهم أعجاز نخل منقعر أى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كأنهم أعجاز نخل خاوية أى متآكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير

التسمية جزأ من الكتاب فالجواب اختيار الشق الثانى ومنع الملازمة المذكورة فيه وان أراد الابتداء مطلقا عن هذا القيد فالجواب اختيار الشق الاول ومنع الملازمة المذكورة فيه ثم المراد بقوله أن تذكر التسمية باللسان أن يذكرها به مقرونا بحضور القلب والتوجه التام الى معناه وكذا المراد بقوله أو تكتب على قصد التبرك كما سبق من أن التسمية والتحميد المرجو منهما حصول اليمن والبركة ما يكون عن قلب حاضر وتوجه تام وأراد بقوله أو تخطر بالبال أن تخطر مجردة عن الذكر باللسان والكتابة لكن اخطارا مقرونا بتوجه تام وبذلك يظهر التقابل بين الاقسام الثلاثة ويندفع توهم التنافى بينه وبين ما سبق من أن الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر بناء على جواز أن يتلفظ بالتسمية أو تخطر بالبال ويكتب التحميد معا وذلك لما سبق من أن التوجه التام الى شيئين لا يتأتى ممن له داعية التصنيف فى الاصول وأما الجواب بان كلامه سابقا فى التسمية والتحميد الواقعين جزأ من الكتاب وحينئذ يمتنع الجمع بينهما بالابتداء الحقيقى فما لا يلتفت اليه لانه هناك بصدد بيان التعارض الظاهرى بين الحديثين المطلقين فلابد أن يحمل كلامه على العموم هذا فان قلت قوله أو تكتب على قصد التبرك من غير أن تجعل جزأ من الكتاب يدل على أن الكتاب عبارة عن النقوش وقد صرح فى شرح المفتاح بانه عبارة عن الالفاظ والعبارات قلت بعد جواز استعمال اللفظ الموضوع للفظ فى النقش للعلاقة القوية صرح الشارح فى شرح المقاصد بان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية وأن المكتوب هو اللفظ وان كان المثبت فى المصحف هو النقش فقولك كتبت الكتاب لا يقتضى كون الكتاب نقشا (قوله والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة) قيل كلمة من فى الموضعين ابتدائية الا أن الابتداء باعتبار الاتصال والمعنى أن الكلم حال كونه ناشئا من الكلمة متصلا بها بمنزلة التمر حال كونه ناشئا عن التمرة متصلا بها وتلخيصه أن اتصال الكلم بالكلمة مثل اتصال التمر بالتمرة وقيل معناه نسبة الكلم من الكلمة بمنزلة نسبة التمر من التمرة اذ الكلم نازل فى النسبة من الكلمة بمنزلة التمر فى النسبة من التمرة وأصل

التسمية من الكتاب وعلى كل تقدير من هذه التقديرات الثلاث يكون الاضمار قبل ذكر المرجع فى الكتاب لان انتفاء الجزئية منه يوجب عدم الذكر فيه لا يقال القول بالكتابة المذكورة ههنا ينافى قوله سابقا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر اذ يجوز حينئذ الابتداء الحقيقى بالامرين فى زمان واحد بأن يتلفظ بالتسمية أو يخطرها بالبال ويكتب معا وأيضا قوله أو تكتب على قصد التبرك من غير أن تجعل جزأ من الكتاب يدل على أن الكتاب عبارة عن النقوش وقد صرح فى شرح المفتاح وغيره بانه عبارة عن الالفاظ والعبارات لانا نجيب عن الاول بان كلامه سابقا فى التسمية والتحميد الواقعين جزأ من الكتاب كما يظهر من التأمل فيما سبق وحينئذ يمتنع الجمع بينهما بالابتداء الحقيقى وهو ظاهر وعن الثانى بان بين الالفاظ والمعانى والنقوش علاقة قوية وهى الدالية والمدلولية فكما جاز استعمال اللفظ الموضوع للفظ فى المعنى وبالعكس فلذلك يجوز استعمال اللفظ الموضوع للفظ فى النقش قال (ثم الكلم غلب على الكثير) أقول يعنى انه وان كان مفردا بحسب أصل الوضع لكنه غلب على الكثير

المبهم وارد عليه مع عدم تعيين المراد فى اللفظ المحتمل للمعانى المتعددة ورد بان المراد فى هذا التعريف هو معرفة كل نفس مالها وما عليها وهذا أمر ممكن بأى معنى يراد اذ المانع من ارادة جميع الاحكام فى التعريف الثانى كون حوادث العالم كثيرة غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين بخلاف ما نحن فيه والحق أن من عرف الفقه بهذا أراد الفقه بمعنى الملكة الفاضلة كما قد سلف (قوله لانه أراد الشمول الخ) بل لا يمكن له زيادته لانه أراد به الملكة الواحدة البسيطة (قوله ومن ثم سمى الكلام الخ) والصواب سمى العقائد أو علم التوحيد والصفات أو أصول الدين لان الكلام ليس من علوم السلف بل هو مذموم عندهم قال أبو حنيفة رحمه الله قاتل الله عمرو بن عبيد فانه فتح بابا من الكلام وقال أبو يوسف أعلم ما يكون الرجل بالكلام أجهل ما يكون بالله عز وجل وقال مالك اياكم والبدع قيل وما البدع قال أهل

لا يستعمل فى الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من أبنية الجمع فلا ينبغى أن يشك فى انه جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع ككتب ورتب فى قوله والكلم ان كان جمعا حزازة لا تخفى

هذا التركيب لما وقع فى النسبة بالقرب والبعد شاع استعماله بمعنى (قوله لا يستعمل فى الواحد البتة) ظاهر كلامه يدل على أنه يستعمل فى الاثنين ولكن الفاضل الرضى صرح بانه لم يستعمل الا فيما فوق الاثنين (قوله بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا) قيل عليه تذكير الوصف لا يدل على ما ذكر لجواز أن يكون بتأويل الموصوف بالمذكر كما ذكر صاحب الكشاف فى قوله تعالى وبث منهما رجالا كثيرا ونساء أن تذكير الكثير لتأويل رجالا بالجمع أى جمعا كثيرا وجوابه أن الاصل عدم التأويل فلا يصار اليه ما لم يدل عليه دليل وقد قام فى الرجال دون الكلم فتعين الافراد (قوله مع أن فعلا ليس من أبنية الجمع) ان قلت هذا يدل على أنه ليس بجمع صيغى ولا يدل على أنه ليس باسم جمع كالقوم والرهط حتى يثبت أنه اسم جنس فما الدليل على ذلك قلت الاستعمال فى الواحد مع دخول التاء دليل على أنه اسم جنس فان كلا من الامرين منتف فى اسم الجمع (قوله كتمر وركب) جمعه فى المشبه به بين اسم الجنس واسم الجمع دليل ظاهر على أن مراده أنه ينبغى أن لا يشك فى الجمعية بحسب المعنى اذ هو القدر المشترك بينهما الصالح لارادته فى هذا المقام (قوله حزازة لا تخفى) الحزازة وجع فى القلب من غيظ ونحوه والمراد بها ما يدغدغ القلب وينفر عنه الطبع قال الخطابى يمكن دفع الحزازة بان للتردد فى الجمعية الصيغية وجها لانه قد ذكر الرضى أن مذهب الاخفش أن جميع أسماء الجموع التى لها آحاد من تركيبها كركب جمع خلافا لسيبويه ومذهب الفراء أن كل ما له واحد من تركيبه سواء كان اسم جمع كباقر أو اسم جنس كتمر جمع وفيه بحث لان الدليل لما قام على صحة مذهب سيبويه وبطلان مذهبهما فالتردد فيما والتسوية بينهما لا يخلو عن حزازة ولذا فرع الشارح الحزازة على

بحيث لا يستعمل فى الواحد أصلا حتى توهم الامام المطرزى أنه جمع كلمة وتبعه صاحب اللباب حتى قال انه جمع كثرة يتناول ما فوق العشرة وليس كذلك لوجهين الاول انه قد يوصف بالمذكر كما ذكر ولا شئ من الجمع يوصف به وفيه بحث لان تذكير الوصف لا يدل على افراد الموصوف لجواز أن يكون لتأويل الموصوف بالمذكر كما قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى وبث منهما رجالا كثيرا اذ ذكر كثيرا لتأويل رجالا بالجمع أى جمعا كثيرا والثانى أن أبنية الجمع محصورة مضبوطة وهذا البناء ليس منها ويمكن أن يذكر وجه آخر وهو أنه ليس بجمع صحة لانه ليس بالواو والنون أو بالالف والياء ولا بجمع تكسير لان الواحد فيه على السلامة فان قيل هب أنه ليس جمعا صيغيا لكن لم لا يجوز أن يكون اسم جمع كالقوم والرهط قلنا ان المحققين من النحاة قد فرقوا بين اسم الجنس المفرد واسم الجمع لوجهين الاول أن اسم الجمع لا يطلق على الواحد والاثنين أصلا بخلاف اسم الجنس والثانى أن الفرق بين واحد اسم الجنس وبينه فيما له واحد بتم اما بالياء نحو روم ورومى أو بالتاء نحو تمر وتمرة بخلاف اسم الجنس ولا شك أن الوجه الاول وان لم يوجد ههنا لعارض الاستعمال لكن الثانى موجود فلا وجه لاسم الجمع أيضا فتعين أنه اسم جنس يفرق بينه وبين واحده بالتاء كتمر قال (فلا ينبغى أن يشك فى أنه جمع الخ) أقول يعنى اذا تقرر أنه اسم جنس يفرق بينه وبين واحده وليس من أبنية الجمع الصيغى لا ينبغى أن يشك فى أنه جمع كتمر وركب بناء على الاول أما كونه كتمر فبالنظر الى الوضع لا الاستعمال وأما كونه كركب فبالنظر الى الاستعمال لا الوضع لما تقرر أن الركب اسم جمع دون الكلم لكنه لم يستعمل فى الواحد فصار كركب ولا ينبغى أن يشك فى أنه ليس بجمع ككتب ورتب بناء على الثانى وان كان فى مفرداتهما تاء لانهما جمعان صيغة لتغير حال مفرداتهما فاذا لم يبق شك فى واحد منهما فى استعمال كلمة الشك حيث قال والكلم ان كان جمعا حزازة ظاهرة

الكلام الذين يتكلمون فى ذات الله تعالى وصفاته ولا يسكتون كما سكت عنه السلف وقال الشافعى رحمه الله لان ألقى الله تعالى بكل ذنب ما خلا الشرك أحب الى من أن ألقاه بشئ من الكلام وقال أحمد بن حنبل لا يفلح صاحب الكلام أبدا وقالوا فمن أوصى بكتب العلم يباع من تركته كتب الكلام ولا تنفذ وصيته فيه وغير ذلك من مطاعنهم فيه وانما الكلام فن وضعه المعتزلة ودونا رئيسه الاشعرية منهم وانما سمى به لانه لا يقصد به العقائد ولا الاعمال بل انما يقصد به مجرد الكلام ومحض المراء والجدال لا يكشف عن حقيقة مبدأ ومعاد ولا يؤول الى صاحبه رأى وصحيح اعتقاد (قوله وقيل) القائل أصحاب الشافعى (قوله والباقى فضل) خرج بقوله الاحكام العلم بالذوات والصفات وغيرها من المفردات وبوصف الشرعية الاحكام العقلية كحدوث العالم والحسية كاحراق النار والوضعية كرفع الفاعل ونصب

والصواب وان كان بالواو (قوله من محامد) حال من الكلم بيانا له على ماقال النبي عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها

ابطال جمعيته الصيغية باقامة الدليل بعد أن ذكر أن بعضا ذهب اليها وقيل فى دفع الحزازة كلمة ان محمولة على الشك من المخاطب فان ان قد تستعمل فيه أيضا كما تقرر فى المعانى فكأنه قال والكلم ان وقع شك فى جمعيته الصيغية بناء على قول بعض ائمة النحو فلا شك فى جمعيته الجنسية وأنت خبير باندفاعه من البحث السابق مع مافيه من البعد على أن الشك فى الجمعية الصيغية لا يجامع الجزم بالجمعية الجنسية للتنافى بينهما فالصواب أن يقال فلا شك فى جمعيته المفروقة بالتاء (قوله والصواب وان كان بالواو) اعترض عليه بان المراد بالجمع على هذا اما الجمع الصيغى فلا يصح ترتب الجزاء على الشرط وهو ظاهر واما الجمع الجنسى فيلزم أن يكون نقيض الشرط أولى بالملزومية للجزاء كما هو مقتضى ان المستعملة للوصل والربط الدالة على أن الجزاء لازم الوجود فى جميع الازمنة فى قصد المتكلم ولا يستقيم ههنا لان نقيض ذلك وهو اللاجمعية الجنسية قد يكون بكونه مفرد الفظا ومعنى وقد يكون بكونه جمعا صيغيا وعلى التقديرين لا يجوز فى وصفه التذكير والتأنيث واجيب بان المراد مطلق الجمع وجزاء الشرط محذوف والمذكور فى موضعه دليل عليه بحذف صغراه والتقدير والكلم وان كان جمعا جاز فى وصفه التذكير لانه جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء وكل جمع كذلك يجوز فى وصفه التذكير والتأنيث ولا شك أن نقيض هذا الشرط وهو كونه مفردا أنسب باستلزام ذلك الجزاء والدليل على ذلك الحذف وعلى تعيين المحذوف ظهور أن لا معنى لترتب قوله فكل جمع الخ على كون الكلم جمعا بطريق الجزائية وأن المقصود بيان جواز تذكير الوصف وذكر جواز تأنيثه استطرادى وبيان للواقع بقى ههنا بحث وهو ان مؤدى ان الوصلية الدالة على أن الجزاء لازم الوجود قد يؤدى بدون تصدير ان بحرف العطف كما ذكره الشارح فى المطول ممثلا له بقوله عليه السلام نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فيتحد المؤدى على تقديرى وجود الواو وعدمها فلا وجه لرد الثانى وتصويب الاول فليتأمل (قوله حال من الكلم بيانا له) لا وصف له لانه يجب حينئذ تقدير المتعلق معرفة فيفضى الى حذف الموصول مع بعض صلته والبصريون لا يجوزونه كذا ذكروا فى أمثاله وفيه بحث لجواز أن يقدر المتعلق اسم فاعل بمعنى الثبوت لا الحدوث اذ يكفى للعمل فى الظرف رائحة الفعل ولذا يعمل فيه ماهو أبعد فى العمل عن اسم الفاعل بمعنى الثبوت كحرف النفى فى قوله تعالى وما أنت بنعمة ربك بمجنون ونظائرها (قوله على ماقال النبى عليه السلام هو سبحان الله الخ) تذكير الضمير بناء على أن الكلم ليس جمعا صيغيا فهو أيضا دليل عليه وحيا بها استعارة من

والصواب وان كان بواو الوصل واعلم أن ظاهر عبارة المصنف محتاج الى التوجيه واذا وجه لم يبق اشكال ويضمحل ماذكره الشارح من الاحتمال وذلك أن قوله ان كان جمعا شرط حذف جزاؤه لدلالة قوله فكل جمع الخ والشرطية مع المبتدا صغرى وكل جمع الخ كبرى والقياس دليل على جواز تذكير وصف الكلم وتقدير الكلام أن الطيب مع تذكيره صفة الكلم لان الكلم ان كان جمعا فجمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء وكل جمع كذلك يجوز فى وصفه التذكير والتأنيث فالكلم يجوز فى وصفه التذكير والتأنيث ولذا وقع الطيب مع تذكيره صفة له فعلم أن المصنف جزم بالجمعية الجنسية فحينئذ لا يمكن حمل كلمة ان على الشك فيه بل يجب أن تحمل على الشك من المخاطب بناء على قول بعض أئمة النحو كما سبق فان ان يستعمل فيه أيضا كما تقرر فى المعانى فكأنه قال والكلم ان وقع شك فى جمعيته الصيغية بناء على قول بعض أئمة النحو فلا شك فى جمعيته الجنسية فحينئذ لا يبقى حزازة قال (من محامد حال من الكلم بيانا له على ماقال النبى عليه السلام الخ) أقول اعلم ان هذا الموضع من معارك الانظار ومبارك الافكار كم زلت فى مضايقه

(من محامد لا سوابها من مشارع الشرع ماء ولفروعها من قبول القبول نماء) القبول الاول ريح الصبا

المفعول وبالعملية الاعتقادية كحجية الاجماع ووجوب الايمان وبقيد كونها من أدلتها علم الله تعالى والملائكة والانبياء وبقيد التفصيلية المسائل الاجمالية المبحوث عنها فى أصول الفقه وعلم الخلاف كالمقتضى والنافى كما يقال ان ثبوت الوجوب بالمقتضى وانتفاءه بالنافى فان العلم الحاصل من تلك الادلة ليس فقها قال السيد الشريف الحق انه ليس دليلا أصلا ولا يفيد شيأ حتى يتعين المقتضى والنافى وذلك هو الدليل ولا حاجة الى اخراج التقليد فان اسم العلم لا يشمله أصلا ولكن العلم المراد ههنا مايشمل الظن فانه قد يستعمل ويراد به المعنى الاعم كما فى قوله تعالى مالهم به من علم الا اتباع الظن وان كان الشائع استعماله فى المعنى الاخص الذى لا يشمل الظن كما فى قوله تعالى

وجه الرحمن فاذا لم يكن له عمل صالح لم تقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيجيء من
ان النكرة تعم بالوصف كامرأة كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم

استقبال محبا الرجل أى وجهه بالسلام ووجه الرحمن مجاز عن ذاته ثم الاقرب أنه أورد الحديث مؤيدا
لارادة المحامد من الكلم ههنا لان المحامد أيضا من جنس الكلمات المذكورة في الحديث لالان المراد
بالكلم ههنا ما ذكر في الحديث الا أن يحمل الحديث على معنى أن الكلم هي هذه الكلمات وأمثالها
فيكون بيانا للكلم على طريق التمثيل والا فلو أريد بالكلم ههنا ما دل عليه الحديث بظاهره لم يصح البيان
بالمحامد الموصوفة لانها أعم من الكلم بهذا المعنى وأيضا لا معنى لعموم الكلم واستغراقه حينئذ اللهم
الا أن يعتبر الحال وما ذكره الخطابي من أن التكثير باعتبار الحال لو سمي عموما فالجمع المنكر يحتمل
هذا العموم أيضا فلا حاجة الى اعتبار العموم بالوصف ففيه أن الاحتمال لا يكفي في العموم بل لا بد من
شيء يفيد الشمول كاللام وكل والوصف فظهر أنه لا بد من اعتبار العموم بالوصف لمن لا يقول بعموم
الجمع المنكر (قوله من أن النكرة تعم بالوصف) اعترض عليه بان عمومها لا يدفع السؤال لان المحامد
لا تتناول الا جميع أفراد المحامد الموصوفة وأنها بعض أفراد المحامد المطلقة التي هي الكلم الطيب فلا
يصح تفسير الجميع أفرادها وأجيب بان الكلم الطيب هي المحامد الموصوفة بالوصف المذكور البتة
وما خلا عن هذا الوصف لا يصعد اليه تعالى وهذا انما يستقيم اذا جعل الصعود اليه تعالى مجازا عن قبوله
سبحانه وتعالى اياه وأما اذا جعل مجازا عن صعود الكتبة بصحيفته كما يشعر به الحديث فلا لان المفهوم

الاقدام وضلت في دقائقه العقول والاوهام فان أردت العثور على تحقيق المقام فاستمع لما يتلى
عليك من الكلام فأقول وبالله التوفيق أراد بالكلم الطيب كل لفظ دل على الايمان وتعظيم الملك
المنان كما أريد ذلك بكلمة طيبة في قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة الآية وبالجملة
الاقرار باللسان المرتب على التصديق الجناني والمستتبع بالعمل الاركاني بانه عبارة عنه فيكون عبارة عن
المحامد الموصوفة فيصدق تعريف الحمد عليه ويظهر صحة كونها بيانا للكلم المعرف لكن لما توجه أن معنى
الكلم الطيب مع قطع النظر عن عمومه وخصوصه مبهم ولا دخل للرأي فيه فهل لبيانه بالحمد الموصوف
أصل في الشرع نبه بأن ذلك مبني على ما ورد في الحديث من بيانه بالحمد الذي اكتفى فيه ببيان حال الفرع
لا ببيانه على حال الاصل الا أن بيانه ليس باعتبار خصوصية الكلمات المذكورة فيه بل باعتبار دلالتها
على الايمان بما يجب أن يؤمن به فان قوله سبحان الله يدل على تنزهه عن النقائص والحمد لله يدل على اتصافه
بجميع صفات الكمال والباقي على وحدانية الله تعالى حتى لو عبر عن ذلك بعبارات أخر متغايرات كان كل
ذلك منها كلما طيبا أيضا فظهر أن قوله على ما قال النبي عليه السلام لا يدل على أن الكلم الطيب ههنا
أيضا محمول على ما بينه الرسول عليه السلام حتى يرد أنه لا معنى لعموم الكلم واستغراقه حينئذ اللهم
الا أن يعتبر الحال وفيه بعد وانه لا يصح البيان في المحامد الموصوفة لانها أعم من الكلم بهذا المعنى ثم لما
ورد على كون من محامد بيانا للكلم الطيب ان اللام فيه للاستغراق لانه الاصل حيث لا عهد سيما في مقام
الحمد والجمع المنكر ليس بعام عند المصنف لاشتراط الاستغراق فيه فكيف يصح أن يقع غير العام بيانا
أجاب عنه بوجهين الاول انه وان كان منكرا لكنه موصوف بصفة عامة وسيجيء في مباحث العام
النكرة الموصوفة بصفة عامة والثاني ان تنكيره للتكثير وهو مناسب للتعميم فحمل عليه بهذه المناسبة
وتحقيقها ان القوم صرحوا بان النكرة المفردة محتملة بمعنى الجنسية والوحدة فيكون لا احالس الا رجلا
معناه رجلا واحدا فحنث بمجالسته رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الجنسية
دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد بل يعم كالموصوف بصفة عام والكلم مما يصح تعليله بهذا الوصف

مالهم به من علم ان يتبعون الا الظن حيث أثبت لهم الظن مع نفي العلم عنهم فلا يردان الفقه من الظنيات فلا يصح أخذ العلم في تعريفه ثم هذا التعريف بناؤه ان التصديق يتعلق بالنسبة التي بين الموضوع والمحمول وهو على خلاف مذاق التحقيق فان النسبة لا يمكن الالتفات اليها بالذات لكونها معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية بل يجب أن يحمل الاحكام على القضايا فان الحكم قد يطلق على القضية (قوله كوجوب الايمان) اعترض عليه بانا لا نسلم ان الشرع يتوقف على وجوب الايمان ونحوه سواء أريد بالشرع خطاب الله تعالى أو شريعة النبي عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما فاثبته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير

والمحامد

والحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة أو غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا أو عملا أو اعتقادا فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها أنسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهى مورد الشاربة والشرع والشريعة ماشرع الله تعالى لعباده من الدين

من الحديث أن الكلم الصاعد بالمعنى المذكور قد لا يقبل لعدم مقارنته للعمل الصالح وقد يجاب بان العموم بحسب المفهوم لا ينافى أن يبين المراد باخص منه كما تم فضة (قوله جمع محمدة) هى بكسر الميم الثانية مصدر وبفتحها خصلة يحمد عليها (قوله مقابلة الجميل الخ) فيه مساهلة لان الحمد اللغوى نفس الثناء باللسان لا مقابلة الجميل به وقوله والتعظيم يحتمل أن يكون معطوفا عليها لبيانها أو على الثناء بيانا له وتفسيرا ثم ان الشارح ذكر فى شرح الكشاف أنه ترك التقييد بالاختيارى مع وجوبه فى الحمد لان الجميل صفة الفعل وهو بالاختيار وفيه بحث لان الجميل المحمود عليه يتناول الوصف ولا يختص بالفعل اذ لا شك فى شيوع حمدت زيدا على علمه بلا تأويل ويمكن أن يجاب عنه بان أهل اللغة لا يفرقون بين الفعل والقول ولذا يطلقون اسم الفاعل على لفظ العالم فلفظ الفعل عندهم يعم الصفات (قوله والشكر مقابلة النعمة بالاظهار) الظاهر أن المراد بالاظهار اظهار النعمة ففيه بحث لان اللازم فى الشكر على المعنى المشهور كونه فى مقابلة النعمة فى قصد الشاكر ونفس الامر وتعظيم المنعم يجوز أن يكون بوصفه بالانعام وبغيره فليس فيه اظهار النعمة سيما فى فرده الاعتقادى ثم قد فسر الشكر فى كتب اللغة المعتبرة بالثناء على المحسن بذكر معروف أعطاه قال فى مختار الصحاح الشكر هو الثناء على المحسن بما أولاكه من المعروف وفى المجمل الشكر الثناء على المولى بمعروف يوليه اذ لا ريب فى أن المتبادر من أثنى عليه بمعروف يعطيه أثنى عليه بذكره باللسان فلا بد على هذا أن يكون مفهوم الشكر لغة اظهار النعمة باللسان بذكر معروف المحسن والثناء به عليه ويؤيده أنه ضد الكفران

فانه يعلم من ذلك تعليق الكلم على ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر فى الوصف للقطع بالعموم فى مثل تمرة خير من جرادة وعلمت نفس ونحو ذلك ولا كل وصف يصلح قرينة له للقطع بانه لا عموم فى مثل لقيت رجلا عالما فاذا أفاد الوصف والتنكير بحسب اقتضاء المقام العموم فى المفرد المشتمل على الوحدة المنافية للعموم فلان يفيد فى جمع الحمد المشتمل على الكثرة المناسبة للعموم أولى فان قيل قد صرح الشارح فى مباحث الاستثناء ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون فى العموم الاستغراق فكيف يصح ههنا استدلاله بالوصف على الاستغراق قلنا مقصوده ههنا توجيه كلام المصنف وهو معنى اشتراط الاستغراق فيه وهو قائل بعموم النكرة الموصوفة وما ذكره ثمة فسيجىء بيانه اذا كان أوانه ان شاء الله ثم لما علم مما سبق ان الكلم الطيب مما بين بالمحامد الموصوفة بالوصف المذكور وكان كل من الحامد ومهمات ما ذكر فى وصفه والاستعارات المعتبرة فيه محتاجا الى الايضاح أوضحه بقوله والحامد جمع محمدة الخ وبعد ما حقق الوصف وحال الموصوف بين فائدة ذلك الوصف بانها التلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة الآية وذكر فيه ان الحمد كشجرة لها أصل وفرع أصله الايمان والاعتقادات وفرعه الاعمال والطاعات فلما توجه عليه ان هذا التشبيه اذا كان أصل الحمد وفرعه حمدا أيضا كما ان أصل الشجرة وفرعها شجرة أيضا وقد سبق ان الحمد فعل اللسان فقط وأصله فعل الجنان وفرعه فعل الاركان دفعه بقوله وتحقيق ذلك وحاصله ان أصل الحمد فعل اللسان وفرعه أيضا حمد من جنسه لان الحمد فى الحقيقة عبارة عن فعل ينبئ عن تعظيمه مطلقا فالاعتقاد أصل من جنس الحمد اللسانى لولاه لكان ذلك الحمد كشجرة غير ثابتة لعدم أصلها والعمل فرع من جنسه لولاه لما كان له قبول عند الله تعالى فالمقصود من تعميم الحمد وجدان أصل وفرع للحمد اللسانى من جنسه ليتم التشبيه لان

مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من انه لا وجوب الا بالسمع وأجاب عنه السيد الشريف بان قوله كوجوب الايمان مثال للخطاب بما لا يتوقف على الشرع لا لما لا يتوقف عليه نفسه بل المثال له نفس الايمان وقوله ونحوهما عطف على الايمان أو على تصديق النبى عليه السلام ويؤيده ضمير التثنية ولا شك ان ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان والتصديق فلو توقفا على ثبوته لزم الدور وعلى هذا يكون المراد بما يتوقف أيضا نفس الصلاة والزكاة ونحوهما ولا شك فى توقفهما على الشرع لانه المبين حقائقها وأركانها وشرائطها وليس قوله كوجوب الايمان وما عطف عليه مثالا لما يتوقف على الشرع كما ظن فيرد عليه ما أورده فان قيل ما نقل عن المصنف من ان خطاب الله الخ اذا كان تعريفا للحكم الشرعى فمعنى الشرعى ما ورد به خطاب الشارع

أى أظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبى عليه السلام جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات فأثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذى هو مهب ألطاف الرحمن ومطلع أنوار الغفران ريح الصبا التى بها روح الابدان وغناء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه فى الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمى به الاشجار والقبول الثانى من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة والارتفاع يقال نمى ينمى نماء وغناء

وهو ستر الذمة وأما على التفسير المشهور الذى ساق الكلام عليه فلا (قوله جعلها على طريقة الاستعارة بالكناية الخ) جعل الشارح فى كل من القرينتين استعارة بالكناية واستعارة تخييلية والاحسن ان يقال فى كل منهما استعارتان بالكناية واستعارتان تخييليتان أما فى الاولى فجعل الشرع كالنهر الكبير الجارى فى كثرة الفوائد وعموم المنافع استعارة بالكناية واثبات المشارع لها استعارة تخييلية وجعل العقائد التى هى أصول المحامد فى افتقارها الى التقوية بأدلتها من الكتاب والسنة وغيرهما بمنزلة العطشان المفتقر الى الماء استعارة بالكناية واثبات أن لها ماء من مشارع الشرع استعارة تخييلية وأما فى الثانية فجعل قبول العبادة بمنزلة مهب الصبا استعارة بالكناية واثبات ريح الصبا له استعارة تخييلية كما ذكره الشارح وجعل الاعمال الصالحة المنتجة للمثوبات بمنزلة الاشجار المثمرة استعارة بالكناية واثبات لنماء لها من ماء القبول استعارة تخييلية (قوله ومهبها المستوى مطلع الشمس) انما قال المستوى لان الصبا قد ينكب عن مطلع الشمس ويسمى الازيب والصابية كما أن نكباء الدبور تسمى الجربياء والهيف أيضا (قوله تزعج السحاب وتشخصه) الازعاج القلع والاشخاص الرفع والكشف فى المشهور متعد فينبغى أنه يحمل على حذف المفعول أى كشفت عنه أشخاصه والتوزيع الجمع والكسف القطعة وينزل اما من الانزال والاسناد مجازى أو من النزول ومطرا تمييز أى ينزل مطره (قوله لم يسمع له ثان) هذا قول أبى عمرو بن العلاء وعند الاكثر بنت الولوع أيضا بمعنى الحرص وجوز فى الصحاح أن يكون الوضوء مصدرا وفى الكشاف الوقود بالضم مصدر وقد جاء فيه الفتح أيضا (قوله

المراد بالمحامد المذكورة ههنا هو المعنى الاعم فاضمحل ما توهم ان ما ذكره رحمه الله من ان المراد من المحامد الاعتقادات الحقية والاعمال الصالحة ينافى حمل الكلم على ما ذكره الرسول عليه السلام فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل يدل على عدم دخول العمل الصالح فى الكلم الطيب وان تفسير الكلم بالاعتقاد والعمل حسن فليتأمل قال (فأثبت لها مشارع) أقول أى بطريق التمثيل (قوله وبهذا الطريق) اى طريق الاستعارة المكنية حيث جعل قبول العبادة من حيث انه مهب ألطاف الرحمن ومطلع أنوار الغفران بمنزلة مطلع الشمس الذى هو مهب الصبا ومطلع أنوار الشمس أثبت لذلك القبول لازم مطلع الشمس وهو ريح الصبا بطريق التخييل (قوله فان القبول الى قوله تنمى بها الاشجار) بيان لقوله بها روح الابدان وغناء الاغصان لانه انما كنى بالاخير فى الآخر لكونه المقصود واستلزامه الاول وانما قال ومهبها المستوى لما قالوا ان النكباء الريح الناكبة التى تنكب عن مهاب الرياح الاربع القوم والنكب فى الرياح أربع فنكباء الصبا والجنوب تسمى الازيب ونكباء الصبا والشمال تسمى الصابية ونكباء الشمال والدبور الجربياء ونكباء الجنوب والدبور الهيف (قوله لم يسمع له ثان) قال الجوهرى الوضوء بالفتح الماء الذى يتوضأ به والوضوء أيضا مصدر من توضأت للصلاة مثل الولوع والقبول ثم قال وحكى عن أبى عمرو بن العلاء القبول بالفتح مصدر ولم أسمع غيره وذكر الاخفش فى قوله تعالى وقودها الناس

لاما يتوقف على الشرع البتة والا لكان الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع صريح فى كون وجوب الايمان مثالا لما لا يتوقف على الشرع قلت لا بل يحتمل كونه مثالا للخطاب وقوله مع ان المحدود أى ما لا يتوقف على الشرع المستفاد تحديده من تحديد الحكم وهو ما تعلق الحكم بالوجوب او نقول تسامح فى العبارة وأراد نفس الايمان مع ان فى ثبوته عنه كلاما ولو سلم فبعد الالتيا والتى عبارة المصنف فى هذا المقام تساعد توجيه السيد قدس سره (قوله ثم الشرعى) أى ما يؤخذ من الشرع نظرى يتعلق بالاعتقاد أو عملى يتعلق بكيفية العمل (قوله العملية تخرج الخ) أورد عليه بانه اذا أريد من الحكم مصطلح أهل الاصول انما يصح اذا كان الحكم شاملا للنظرى وليس كذلك اذ ليس فى كون الاجماع حجة اقتضاء ولا تخيير ووجوب الايمان يخرج بقيد

بنموغواو حقيقة النمو الزيادة فى اقطار الجسم على تناسب طبيعى ثم فى وصف المحامد عاذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء فان المحامد لما كانت هى الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها أصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان فى اللغة فعل اللسان خاصة الا أن حمد الله تعالى على ماصرح به الامام الرازى فى تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل مايشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بمايدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للمحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لاغصن لها وشجرة لاثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل

تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا الآية) اى اعتمد ووضع مثلا كلمة طيبة أى جعل كلمة طيبة كشجرة طيبة وهو تفسير لقوله ضرب الله مثلا ويجوز أن يكون كلمة بدلا من مثلا أو عطف بيان له وكشجرة على التقديرين صفتها أوخبر مبتدا محذوف أى هى كشجرة وأن يكون مفعول ضرب ومثلا حالا منها تقدمت عليها وأن يكون أول مفعولى ضرب اجراءله مجرى جعل ومثلا ثانيهما (قوله وتحقيق ذلك أن الحمد الخ) هذا التحقيق يفيد كون الاصل والفرع داخلين فى المحمدة كما أنه كذلك فى المشبه به أعنى الشجرة وانما احتيج اليه ليحصل كمال المناسبة بين المشبه والمشبه به والاصل والفرع المضافان الى شئ وان جاز اعتبارهما على أن يكونا خارجين عن ذلك الشئ وهو مبنى على الاول ومبنى للثانى ويتأتى ههنا فى الاصول بلا كلفة لان المحمدة التى هى الثناء باللسان لها أصل هى مبنية عليه ولهمن مشارع الشرع ماهو هو الاعتقاد الراسخ الاسلامى الذى لولم يحصل لم تتحقق المحمدة أصلا فان قول القائل الحمد لله مثلا بدون ذلك الاعتقاد ليست محمدة لكن قوله لفروعها يحوج الى ذلك التحقيق لان القول بكون الاعمال الصالحة متفرعة على الثناء باللسان الذى هو الحمد لايخلو عن تعسف وأنت خبير بان هذا التحقيق لايتم على تقدير كون المراد بالحمد الحمد اللغوى اذ ليس العمل والاعتقاد داخلين فيه غايته أن ههنا اصطلاحا آخر يصح عليه ولوسلم عموم الحمد فغايته حينئذ أيضا اذا ثبت أن الكلم الطيب كالمحمدة شاملة للاعتقاد وأفعال الجوارح وهذا ليس بيناولم يبينه أيضا وقد يقال لم يرد بذكر تفسير الرازى تعميم الحمد المذكور ههنا كما يوهمه ظاهر عبارته بل أراد تأييد تشبيه المحمدة بالشجرة وتوضيح مراده أن الحمد اللغوى وان كان فعل اللسان الا أن الحمد لما فسر بوجه آخر أخذ فيه الاعتقاد والعمل ظهر أنهما أمران معتدان فى تحقق الحمد سيما فى حمد الله تعالى وان خرجا عن مفهوم الحمد اللغوى المراد ههنا حتى كان نسبة الاعتقاد الى الذكر اللسانى كنسبة أصل الشجرة اليها فى أنه لولاه لم تثمر ونسبة الاعمال الصالحة اليه كنسبة فرع الشجرة اليها باعتبار انها تكملة فكانه يزداد وينمو بحسبها كزيادة الشجرة بحسب فروعها واغصانها فليتأمل (قوله اجتثت من فوق الارض) أى استؤصلت من فوقها لان عروقها قريبة منه من قرار أى من استقرار (قوله لما كان للمحمد نماء الى الله وقبول عنده) ظاهره يدل على أن الطاعة القولية لاتقبل بدون العمل ولاوجه له والظاهر أن معنى الآية الكريمة والله أعلم ليس عدم قبول الكلم الطيب بدون العمل الصالح بل أنه يكمل به وكذا المراد بما فى الحديث على ماقيل حتى كانه أراد أنه لم يقبل قبولا يكون مع العمل الصالح فلابد أن يؤول كلامه بهذا (قوله اذ العمل هو الوسيلة الخ) فان قلت هذا وان

والجبارة فقال الوقود الحطب والوقود بالضم الايقاد وهو الفعل قال ومثل ذلك الوضوء وهو الماء والوضوء وهو الفعل ثم قال وزعموا أنهما لغتان بمعنى واحد والوقود والوقود يجوز أن يعنى بهما الحطب ويجوز أن يعنى بهما الفعل وقال غيره القبول والولوع مفتوحان وهما مصدران شاذان وماسواهما من

الشرعيه لانه غير متوقف على الشرع وردبان المراد من كون الاجماع حجة كسائر الادلة وجوب العمل بمقتضاها بالاستدلال بها والاستنباط منها او التمكن من الافتاء بموجبها لتحصيل الامتثال بالاحكام المكلف بها فمست الحاجة الى اخراجها بقيد العملية وهو يفيد ذلك اذ ليس المراد هو العمل بما ثبت بتلك الادلة حتى يكون من جملة العمليات ولا يلزم أن يكون العلم به من الفقه المصطلح وماقيل هذا القيد يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعى أصولى فمع كونه أجنبيا الكلام المصنف ان الحكم الشرعى من معانى الجواز هو الاباحة ولاتصح ارادتها منه فى الاجماع وأما الصحة فليست من الاحكام الشرعية على ماصرح به القائل ولا تصح أيضا لان الاجماع حجة لازمة والاحكام الثابتة به واجبة (قوله أى العلم الحاصل) لازاحة

الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل واشار المصنف الى ان لشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبني على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد الكلم الطيب بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار (قوله على ان جعل) تعليق المحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم

وافق قوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون الا أنه يخالف قوله عليه السلام لن يدخل أحدكم الجنة بعمله فما وجهه وما التوفيق بين الآية الكريمة والحديث الشريف قلت ذكر بعض المحققين أن الباء في الآية الكريمة باء المقابلة وهي الداخلة على الاعواض كاشتريته بالف وكافأت احسانه بضعف لا للسببية كما في الحديث لان المعطى بعوض قد يعطى مجانا وأما المسبب فلا يوجد بدون السبب فلا تعارض بين الآية والحديث لاختلاف محلي البائين جمعا بين الادلة وقد يتوقف أيضا بان الجنة ميراث الاعمال بحسب الظاهر وان كان في الحقيقة تفضلا منه تعالى وقيل نفس الدخول بالتفضل ونيل المراتب بالاعمال كما قال عز من قائل ولكل درجات مما عملوا وجمع الجنات في عبارة الشرح وعطف رفع الدرجات على نيل الجنات أوفق بهذا التوجيه لكنه يحتاج في قوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون الى الحذف أي ادخلوا درجاتها وكذا في قوله تعالى وتلك الجنة التي أورثتموها بما كنتم تعملون أي أورثتم مراتبها والله أعلم (قوله والعمل الصالح يرفعه) الاستشهاد به مبني على أن المستكن في يرفعه راجع الى العمل والبارز الى الكلم الطيب وقد يعكس لان العمل لا يقبل الا بالتوحيد (قوله هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات) قيل ان أراد بعلم التوحيد والصفات معناه الاصلي فهو عين الاعتقاد الاسلامي وان أراد علم الكلام فذلك الاعتقاد مندرج فيه وعلى كل تقدير لا يصح جعله مبنى عليه والجواب بعد تسليم اندراج الاعتقاد المذكور في علم الكلام وعدم صحة جعله مبنيا على اجزائه الاخرى ان جعل الاعتقاد مبنيا على العلم باعتبار تقييده بالرسوخ ولا شك ان ذلك الرسوخ مبني عليه فليتأمل (قوله وفرعا ناميا) دل هذا موافقا لقوله وفروعها من قبول القبول غاية على ان القبول للفروع مع ان قوله عليه السلام فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل يدل على قبول الحمد نفسه (قوله بتقديم الظرف المفيد للاختصاص) فان قلت قد تقرر في المعاني ان اعتقاد المخاطب في التخصيص يجب ان يكون مشوبا بخطأ فيما في قوله فيما سبق ولا يذهب الوهم الى غيره وتنزيل اعلام المصيب منزلة الجاهل المخطئ كما في تعلمني بضب أنا حرشته لا يلائم هذا المقام قلت ما ذكرته انما هو في القصر الاضافي لا الحقيقي ادعائيا كان أو تحقيقيا واما اقول بان القصر ههنا رد على الكفرة المجوزين صعود الكلم الى غيره تعالى والمراد من الوهم في قوله ولا يذهب الوهم الى غيره وهم المؤمن فلا ينافي فتعسف لا يخفى (قوله اشارة الى عظم أمر العلم الخ) وجه الاشارة والدلالة ان المحامد العامة التي من شأنها ان تعلق بجميع النعم لما علقت بتمهيد مباني الاصول التي هي موضوع هذا العلم دل على تعظيم هذه النعمة لايمائه الى انها كأنها كل النعم وما عداها منزلة منزلة العدم وتعظيمها يستلزم تعظيم نفس الموضوع ولا شك ان شرف الموضوع وعظمه

المصادر فيبنى على الضم فال (تعليق المحامد ببعض النعم اشارة الى عظم أمر العلم) أقول أما الاشارة فمن حيث ان جميع المحامد التي من شأنها أن تعلق بجميع النعم اذا علقت ببعض منها فقد يدل ذلك البعض غاية شرفه وكماله بمنزلة كل النعم ويدل ماعداه منزلة العدم وأما عظم أمر العلم فلان شرف الموضوع يفيد شرف العلم والاصول المراد ههنا الادلة الكلية موضوع هذا العلم كما سيأتي ان شاء الله تعالى فاذا عظمت

(على ان جعل أصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها رقيقة الحواشي) أي لطيفة الاطراف والجوانب (دقيقة المعاني

توهم تعلقه بالاحكام حتى لا يخرج به التقليد وقد عرفت أنه لا حاجة الى اخراجه والقول بان الحاصل بالدليل هو العلم بالشئ لا نفسه ممنوع فان الحكم بان الصلاة واجبة والاذان سنة بمعنى نسبة الوجوب والاستنان الى الصلاة والاذان وبمعنى القضية الشرعية الصالحة لتعلق التصديق بها وبمعنى ماثبت بالخطاب من الوجوب والندوب وغيرهما لا ريب في أن ثبوته بالنسبة الينا بالدليل بل الحاصل بالدليل أولا وبالذات هو الشئ من حيث هو وبالعرض العلم بمعنى الصورة الحاصلة التصورية أو التصديقية هذا (قوله ولا شك أنه مكرر) لان التقليد خرج بقيد كونها عن الادلة والعلم الحاصل بالضرورة أو بالحدس كعلم جبرائيل والرسول

الذى وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما شبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومبانى الاصول ما تبتنى هى عليه من علم الذات والصفات والنبوات وغيرها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة أحكامها المفصلة المبينة فى علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل أحد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد

يفيد شرف العلم وعظمه (قوله من علم الذات والصفات) الجمع المحلى باللام قد ينسلخ منه معنى الجمعية ويجعل للجنس والصفات ههنا من هذا القبيل اذ ليس مبنى الاصول المذكورة علم جميع الصفات فان بعضها مما لا يثبت الا بالدليل السمعى فاصل الابتناء فيها بالعكس (قوله وفروع الشريعة أحكامها الخ) قد سبق عموم الشريعة لهذه الاحكام فاضافة الفروع اليها من اضافة الجزء الى الكل بخلاف اضافة الاصول فانها من اضافة الدليل الخارج عن المدلول اليه ولو فسر أصول الشريعة بالعقائد ومبانيها بأدلتها لم ينفك النظم قال الخطابى يمكن ان يقال الاضافة فى أدلتها ليست الى المدلولات بل هى أيضا من اضافة الجزء الى الكل فان الشريعة تنقسم الى جزأين أدلة هى أصول ومدلولات هى فروع فيكون تناسب الاضافتين مرعيا وفيه بحث اذ لا وجه حينئذ لتقييد الادلة بالكلية كما فعله الشارح فان قلت فروع الشريعة التى تتناول غير الفقه شاملة لبعض مسائل الكلام كمسئلة الرؤية والمعاد فما وجه تفسير الفروع بالاحكام المبينة فى الفقه قلت وجهه ان الفروع شاع فى عرف المتشرعة بالاحكام الفقهية فاذا أطلقت تبادر هى منها دون مسئلة الرؤية غايته ان يثبت للشريعة ثلاثة أشياء أصول وفروع وواسطة مثل مسئلة الرؤية ولا ضير فى امكان درج الواسطة فى أحد الطرفين فان قلت لما فسرت أصول الشريعة بادلتها كان نفس الشريعة فروعا لاصولها الا ان يثبت لها فروع أخر قلت كون الشئ فرعا لغيره لا ينافى ان يكون له فروع (قوله ومعانيها العلل الجزئية الخ) ان قلت ما المراد بقول المصنف وفروعها رقيقة الحواشى قلت هذا من قبيل الكناية فان كون حواشى الشئ أى أطرافه وجوانبه رقيقة لازم عادى لكون نفسه رقيقا وكونه رقيقا لازم لكونه لطيفا مرغوبا كما فى الثوب فيتوهم لفروع الشريعة حواشى رقيقة لينتقل منها الى لطافتها ومرغوبيتها ويكون كناية عنها ولا يلزم فى الكناية امكان المعنى الحقيقى عند المحققين كما تقرر فى موضعه ان قلت فما معنى كون هذا من النعم التى تستوجب الحمد قلت لان الشئ اللطيف المرغوب

بتعليق الحامد لتمهيد مبانيها لزم تعظيم العلم الباحث عن أحوالها بالضرورة قال (والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية) أقول وههنا بحث من وجوه الاول أن الشريعة اذا عمت الفقه وغيره لم يستقم اضافة الفروع اليها لان عمومها يقتضى دخوله تحتها والاضافة تقتضى خروجه عنها فان جعلت من اضافة الجزء الى الكل أو الجزئى الى الكلى لم يستقم فى اضافة الاصول اليها لان كلا من الكتاب والسنة ليس من الشريعة بالمعنى المذكور وان جعلت فى الفروع من اضافة الجزء الى الكل وفى الاصول من اضافة الدليل الى المدلول ينفك النظم ولو أريد بالشريعة معنى الدين وحمل الاضافتان على التوسع كما فى مالك يوم الدين لم يرد ذلك الثانى ان جعل علم الصفات مطلقا من مبانى أصول الشريعة ليس كما ينبغى لانها حينئذ تتوقف عليه مطلقا فلا يصح الاستدلال فى مباحثه باحد الاصول المذكورة وقد استدل الشارح رحمه الله فى المقاصد وغيره فى غيره على كونه تعالى سميعا وبصيرا بالكتاب اللهم الا أن يقال الدليل الحقيقى هو العقل والكتاب المؤيد الثالث أنه ادعى أن جميع ذلك نعم تستوجب الحمد ودليله لا يطابق ادعاه الا بالتكلف من وجهين الاول أن أول المحمود عليه تمهيد بيان أصول

عليهما السلام لوضوح اخراجه فيكونها عن الادلة اذ لا معنى لكون العلم من الادلة ناشئا منها ومأخوذا عنها الا كونه حاصلا بالاستدلال بها ولو اعتبر قيد الحيثية فالامر أظهر (قوله قيل خطاب الله الخ) قيل عليه المذكور فى كتب الشافعية أنه تعريف للحكم الشرعى المتعارف بين الاصوليين على ما صرحوا به فى كثير من كتبهم وما فى بعض المختصرات أن الحكم خطاب الخ فانما أرادوا به الحكم الشرعى اشارة الى المعهود فى المقام فتوهم منه المصنف الخلاف بينهم ويجوز أن يكون المراد فى تعريف الفقه فاحتاج الى التكلف فى تبيين فوائد القيود وتعسف فى تقرير مراد القوم وجعل الشرعى على معنيين وأراد منه فى التعريف ما يتوقف على الشرع ولا يدرك الا بالخطاب واحترز به عن مثل وجوب الايمان وكون الاجماع حجة وعمم العملية من أفعال الجوارح وغيرها والثانى

اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معانى الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب فى دار الجزاء وفى هذا الكلام اشارة الى أن علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بأدلتها التفصيلية موقوفة على معرفة أحوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهى موقوفة على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام

يكون الاشتغال به اتم وتحصيله اكمل فيكون الفوز بنتيجته أوفر (قوله اذ بالشريعة نظام الدنيا) يعنى فيكون تمهيد مبانى أصولها المفضية اليها نعمة عظيمة تستوجب الحمد عليها وهذا ظاهر جدا فلا يرد ان أول المحمود عليه التمهيد المذكور ولم يذكر فى الدليل ونفس الشريعة ليس بمحمود عليها وقد ذكرت فيه فالدليل لا يطابق الدعوى (قوله فوق الفقه ودون الكلام الخ) قيل عليه كون الشئ موقوفا عليه الشئ لا يفيد شرفه بالنسبة اليه كالعربية الموقوف عليها التفسير وقد يجاب بان المراد من التوقف المذكور توقف الفرع على الاصل لا توقف ذى الآلة والمشروط على الآلة والشرط وفيه بحث اذ الظاهر توقف الفقه على الاصول توقف ذى الآلة عليها فلا يبعد أن يكون الفقه أشرف من الاصول كيف ولولاه لم يدون الاصول ويؤيده جعل أصول الفقه لقباله لمدحه واطلاق الاصل والفرع لا يقتضيان توقف الاصول بل جميع العلوم الشرعية على الكلام ليس بطريق الخدمة بل الافاضة والرئاسة

الشريعة ولم يذكر فى الدليل والثانى أن نفس الشريعة ليست بمحمود عليها وقد ذكرت فى الدليل وبالجملة بعض المطلوب ليس بلازم وبعض اللازم ليس بمطلوب ويمكن أن يقال انه من قبيل التنبيه ببيان حال الادنى على بيان حال الاعلى بطريق دلالة النص فكأنه قال اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى فاذا استوجب الحمد فلأن يستوجبه تمهيد أصولها أولى واعلم أن المصنف والشارح لم يتعرضا لحل قوله دقيقة الحواشى سوى ما قال المصنف لطيفة الاطراف والجوانب والظاهر أن المراد بالاطراف والجوانب وجوه الاشارات والدلالات والايماءات لا وجوه الاحتمالات لدخولها فى دقة المعانى وبلطفها اخفاؤها عن بعض البصائر فان الشئ اذا لطف خفى عن الابصار فافهم (وفى هذا الكلام اشارة الى أن علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام) أقول أى فى جعل الادلة الكلية التى هى موضوع علم الاصول أصولا للشريعة الشاملة للفقه وجعل علم الذات والصفات والنبوات مبانى تلك الاصول اشارة الى أن علم الاصول أعلى مرتبة من الفقه وأدنى من الكلام أما الاشارة الى الاول فلأن معرفة الاحكام الجزئية مترتبة على أدلتها التفصيلية باجمعها موقوفة على أحوال الادلة الكلية توقف الفرع على الاصل لا توقف ذى الآلة والمشروط على الآلة والشرط وبالنظر الى المعرفة فى الجملة كتوقف الكتاب والسنة على العربية ومعرفته تعالى على العقل والآثار وتوقف الصلاة على الوضوء ونحو ذلك فان توقف الاول يوجب نفاذ حكم الموقوف عليه على الموقوف ورئاسته له على الاطلاق توجب توقفه عليه بخلاف الثانى وأيضا العلم لو تبين حيثية موضوعه فى علم آخر يكون أدنى مرتبة من ذلك الآخر والفقه بالنسبة الى الاصول كذلك فانه انما يبحث عن أحوال أفعال المكلفين من حيث الحل والحرمة وتلك الحيثية انما تتبين فى الاصول كما أشار اليه بقوله من حيث يتوصل الى الاحكام الشرعية وأما الاشارة الى الثانى فلأن معرفة أحوال الادلة الكلية من الحيثية المذكورة فرع ما يشتمل عليه علم الكلام وهو ظاهر فيلزم توقفه على الاصول بالضرورة فاضمحل ما توهم أن كون معرفة شئ موقوفة على معرفة شئ آخر لا يقتضى كون الموقوف عليه أشرف ألا ترى توقف معرفة الكتاب والسنة على معرفة العربية مع أنها ليست بأشرف منها بل هى آلة والآلة لا تكون أشرف من ذى الآلة وان اكتسب من شرفه شرفا فان الصلاة موقوفة على الوضوء وليس أشرف منها والعقل آلة للابتداء الى معرفته تعالى وليس بأشرف منها قال

ما يفهم من خطاب الله بمعنى المأخوذ منه سواء توقف عليه أم لا وأنت خبير بان ارادة الاسناد من الحكم لا يستقيم أيضا فكما أنه يحتمله فى بادئ الرأى كذلك يحتمل الخطاب أيضا بل حمله عليه أسلم من حمله على الاسناد ثم على تقدير حمله عليه لا مندوحة عما ارتكبه المصنف فى اصطلاحه واتفاق الشافعية على خلافه لو سلم لا يصده عن ذلك هذا (قوله يشمل جميع الخ) قيل عليه بل لا يشمل خطاب النبى عليه السلام وأولى الامر والسيد على عبده مع أنه حكم لوجوب طاعتهم وأجيب بانه انما وجبت على من يأمرونه بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه (قوله يخرج ما ليس كذلك) من الخطابات المتعلقة بذاته تعالى وصفاته العليا وأسمائه الحسنى وأحوال النشأة الآخرة وتفاصيل أمور القيامة وخليقته من القصص المبينة لاحوالهم والاخبار المتعلقة

الباحث عن أحوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام (قوله بنى على أربعة أركان) بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة أن الملتجئ اليها يأمن من غوائل عدو الدين وعذاب النار فأضاف المشبه به الى المشبه كما فى لجين الماء والاحكام الجزئية تستند الى أدلة جزئية ترجع مع كثرتها الى أربعة دلائل هى أركان قصر الاحكام فذكرها فى أثناء الكلام على الترتيب

بنى على أربعة أركان قصر الاحكام وأحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات

ولقاعد رئيس الكل فهو أشرف من الكل الا أن صاحب الغنية وغيره كالوافى حق ترتيب الكتب بحسب الوضع ان الفقه يوضع فوق الكلام ولا أدرى ما وجهه ولك أن تقول التقدم بالرتبة غير التقدم بالشرف والمفهوم من كلام الشارح هو الاول ويطرد حتى فى العربية أيضا (قوله عن أحوال الصانع والنبوة والامامة الخ) لا يلزم من عطف النبوة وما بعدها على ما هو موضوع علم الكلام عند البعض كونها منه حتى يرد انه لم يقل به أحد اذ قد يكون البحث فى المسئلة بحمل أحوال الاعراض الذاتية عليها كما سيجيء فالصانع تعالى موضوع على ما هو مختار القاضى الارموى وبعث الرسول ونصب الامام والحشر وأحكامه من الاعراض المبحوث عنها ويبحث أيضا عن اعراض كل منها (قوله بمنزلة البدل من الجملة السابقة) أى بمنزلة بدل الاشتمال لكونها أوفى بافادة عظم أمر العلم وجلالة قدره من الجملة السابقة وانما لم يجعلها بدلا اصطلاحيا مع أنه أظهر فى كونه سببا لترك العطف لان المبدل منه يجب أن لا يكون مقصودا بالنسبة والجملة الاولى ليست كذلك وأما ما قيل من أن البدل من التوابع فيقتضى كون المبدل منه معربا مع أن الجملة السابقة ليست كذلك لانها فى صلة أن ولا محل لها من الاعراب وانما الاعراب للمجموع ففيه بحث لان كون التوابع ما يتلو السابق فى أحوال آخره على الا كثر فالتقييد بذلك بناء على الغالب صرح به فى اللب وشرحه للسيد عبد الله كيف لا والعطف بالحرف أيضا من التوابع مع ان العطف على الجمل التى لا محل لها من الاعراب كثير وقد صرح الشارح فى شرح المفتاح بان فائدته فى مثل قام زيد وقعد عمرو التشريك فى الوجود (قوله شبه الاحكام الشرعية بقصر الخ) كثيرا ما يكتفى فى التشبيهات بذكر وجه الشبه فى أحد الطرفين اعتمادا على ظهور الجامع

(بنى على أربعة أركان) أقول قصر الاحكام بمنزلة البدل من الجملة السابقة انما قال بمنزلة البدل من الجملة السابقة لانها ليست ببدل منها حقيقة اما لفظا فلان المبدل منه يجب أن يكون معربا لان البدل من التوابع والجملة السابقة ليست كذلك لانها فى صلة أن ولا محل لها من الاعراب للمجموع وأما معنى فلان المبدل منه يجب أن يكون مقصودا بالنسبة والجملة الاولى ليست كذلك قال (شبه الاحكام الشرعية بقصر الخ) أقول يتجه عليه ما أورده أولا أن المتبادر من ركن الشئ يكون داخلا فيه فلا وجه لجعل الادلة الخارجة عن الاحكام أركانا لها وثانيا أن ما ذكره ههنا ينافى ما ذكره آخرا ان قصر الاحكام يشتمل على محكم ونص ومتشابه ومجمل فانها أقسام الكتاب كما قال ثم ذكر أقسام الكتاب ومن التكلفات الشنيعة والتعسفات الفظيعة ما قيل انه جعل الاصول الاربعة أركانا للاحكام مبالغة فى تلبس الاحكام بها تنبيها على غاية احتياجها اليها فان احتياج الكل الى جزئه أقوى وجوه الاحتياج ولهذه النكتة أيضا جعل الاحكام مشتملة على أقسام الكتاب فالوجه الصحيح فى توجيه كلام صاحب التنقيح أن يقال أراد بالاركان الادلة الاربعة الاجمالية وبالقصر الادلة الجزئية التفصيلية المتفرعة على الاجمالية والراجعة اليها وهو المناسب بقوله أولا فى المتن وأحكمه فى المحكمات الى قوله مجملات كتابه كما اعترف به الشارح حيث قال ثم ذكر بعض أقسام الكتاب اشارة الى أنه كما يشتمل القصر على ما هو غاية فى الظهور وعلى ما هو دونه ثم قال كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم الخ وأقول ثانيا فى الشرح على الوجه الذى بنى الشارح قصر الاحكام عليها فاعلم أن ظاهر هذه العبارة وكذا عبارة التلويح حيث قال

باعمالهم لا بما هو كذلك (قوله بالاقتضاء) قيل عليه لا حاجة اليه بادنه لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال فى صورة النقض من حيث انها أفعال المكلفين بل من حيث انها أفعال صادرة من الموجودات وهو ظاهر ولا يخفى أنه لو صح ذلك فيكون التصريح أو لدفع الوهم أو للبيان والتوضيح دون الاحتراز على ما هو الشائع فى التعريفات (قوله اما تكليفى الخ) اشارة الى أن أول تقسيم المحدود وتنويعه لعدم امكان جمعهما فى حد واحد بدون التفصيل لا للتشكيك والترديد حتى ينافى التعريف والتحديد وانما لم يتعرض لما قيل ان الخطاب قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم

الذى بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الاول صريحا والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين أى القائسين المتأملين فى النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار تقول اعتبرت الشئ اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذى يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التى بها يستدل على ثبوت الحكم فى المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام فى متن السنة ولا خفاء فى تقديمه وانما يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن فى ثبوته ثم ذكر بعض أقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ما هو غاية فى الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية فى الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية فى الظهور ونص هو دونه

ولذا القصر ههنا على ذكر وجهه فى جانب المشبه والجامع فى الحقيقة أمن الملتجئ من العذاب ولم يذكر العذاب بالزمهرير لان أكثر عذاب الآخرة وقوعا وذكرا هو عذاب النار ثم لا يخفى ما فى توجيه الشارح من البعد فان أركان الشئ داخلة فيه والادلة الاربعة خارجة عن الاحكام فلا يناسب جعلها أركانا لها وأيضا لا معنى لقوله قصر الاحكام مشتمل على الحكم الخ لان المشتمل على الامور المذكورة هو الكتاب الخارج عن الاحكام والقول بانه جعل الاصول الاربعة أركانا للاحكام مبالغة فى تلبس الاحكام بها وتنبيها على غاية احتياجها اليها فان احتياج الكل الى جزئه أقوى وجوه الاحتياج ولهذه النكتة أيضا جعل الاحكام مشتملة على أقسام الكتاب أو أن الاركان جعلت بمعنى قوائم القصر وأساسه الذى يركن اليه أى يميل ومعنى اشتمالها على الاقسام اشتمالها على ما ثبت بالاقسام تكلفات والاوجه أن يقال القصر استعير للدليل لان الجامع الذى ذكره أولا ان الدليل يشتمل على الاحكام ويتضمنها ويظهر الاحكام منه كما أن القصر يشتمل على ربه ويتضمنه ويظهر هو منه واضافته الى الاحكام لامية فعلى هذا يكون اطلاق قصر الاحكام على الادلة والقول باشتماله على الامور الاربعة على ظاهره ويؤيده تذكير الضمير فى أحكمه وأن الحذق فى هذا التوجيه على أحوال ما هو أقرب الى العلم الذى هو بصدد التصنيف فيه أعنى موضوع علم الاصول وهو الادلة الاربعة (قوله الذى بنى الشارع الاحكام عليها) الضمير عائد الى الاركان والضمير العائد الى الموصول محذوف وهو عليه (قوله ثم العمل بالقياس) غير الاسلوب حيث زاد العمل ايماء الى انحطاط درجته عن درجة تلك الدلائل لاشعاره بان موجب القياس وجوب العمل لا وجوب الاعتقاد ثم انه اما معطوف على تقديم الكتاب أو على الكتاب بتقدير عامل فى المعطوف مغاير لعامل المعطوف عليه كما فى قولهم * علفتها تبنا وماء باردا * أى سقيتها ماء باردا والتقدير ههنا ثم اعتبار العمل بالقياس (قوله فان قلت ليس ترتيب الشارع الخ) قيل المفهوم من سوق كلامه أن المراد بتقديم بعض الادلة على بعض انه اذا تعارض اثنان منها يعمل بمقتضى ما حكم بتقديمه فحينئذ يشكل الامر فى تقديم الكتاب على السنة من حيث انه كتاب اذ يرجح أيهما وجد فيه من جهات

الترتيب الذى بنى الشارع الاحكام عليها غير مستقيم لان فيها عائدا الى الموصول فلا وجه للتأنيث اللهم الا أن يقال الضمير فيها عائد الى الاركان والعائد الى الموصول محذوف وهو عليه قال (ثم العمل بالقياس) أقول انما زاد لفظ العمل ههنا لان السوق اقتضى ذكر القياس فلو قال ثم لم يستقم اذ لا شئ بعد القياس حتى تقدم فزاده عطفا على تقديم الكتاب فان الترتيب الذى بنى الشارع الاحكام عليه ثم تقديم الكتاب على السنة والسنة على الاجماع والاجماع على القياس فاذا لم يوجد شئ من الثلاثة يتعين العمل بالقياس وقد يقال وجه الزيادة التنبيه على أن العمل كما انه مقصود فى القياس مراد هنالك أيضا لكن ترك ذكره فيها لان اثباتها فى حد ذاتها مطلوبة بحيث لا ينبغى أن يكون العمل فيها ملحوظا للاحد بخلاف القياس فان الحكم ثمة لا يظهر الا بالعمل فكان العمل فيه مأخوذا بهذا الاعتبار وكيف يكون

ومعللا بالحادث كالحل بالنكاح والحرمة بالطلاق بعدما كان حراما وحلالا لما أنه مبنى على كون المراد من الخطاب هو الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى التى يسميها الاشاعرة بالكلام النفسى وهو غير مستقيم بل المراد منه ما هو المبحوث عنه فى علم الاصول مما يقع به التخاطب ويصح التساؤل والتجاوب ويمكن توجيهه للافهام وبيان المقصد وافادة الافهام وذلك انما هو خطابات الله تعالى التى تضمنها كتابه وحديث النبى عليه السلام وخطابه من نحو قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله وقوله عليه السلام صلوا خمسكم وصوموا شهركم وكل ذلك خطاب لمن بلغه من الموجودين وقت النزول وورود الوحى وبعده بلا فرق والقول بان الحكم قديم والمتصف بالحصول بعد العدم هو التعلق والحادث ليس بمؤثر فيه ولا موجب له بل هو امارة عليه ومعرف

وعلى

وعلى متشابه هو غاية فى الخفاء ومجمل هو دونه ويجيء تفسيرها (قوله مقصورات) أى محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره أصلا على ما هو المذهب من أن المتشابه لا يعلم تأويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين فى العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان فى الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقوف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل أحد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه (قوله بكبح عنان ذهنهم) تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكى تقف ولا تجرى (قوله أودعها فيها) أى أودع الله الاسرار فى المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفى تسامحا أو تضمينا لمعنى الادراج والوضع (قوله منصة) هى بفتح الميم المكان الذى يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء اذا رفعته والعروس نعت يستوى فيه الرجل والمرأة ما داما فى اعراسهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفى هذا الكلام نوع حزازة لان المعانى التى أظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هى مفهوماتها والاحكام

الترجيح التى ذكرت فى موضعه بلا تفاوت فينبغى أن لا يخص جهة التقديم بذلك فان الكتاب مقدم على السنة فى الشرف من جهة اعجازه ومن جهة تعلق احكام كثيرة به مثل صحة الصلاة بقراءته ووجوبها فيها وحرمة قراءته على الجنب والحائض الى غير ذلك (قوله جعل خيام الاستتار الخ) قيل عليه اذا جعل قوله بنى على أربعة أركان الخ بمنزلة البدل من الجملة السابقة كما ذكره الشارح لزم أن يكون لكل من الجمل المتعاطفة ههنا دخل فى تمهيد علم الذات والصفات وما بعده وعلى ما اختاره المصنف من أن المتشابه لا يعلم تأويله الا الله لم يظهر لانزاله دخل فيما ذكر ولك أن تقول يكفى لكون الجملة اللاحقة كالبدل من السابقة كون الثانية أوفى من الاولى بتأدية الغرض المسوق له الكلام وهو ههنا الدلالة على شرف العلم وجلالة قدره بالايماء الى شرف موضوعه ولا شك ان جعل الله سبحانه بعض الكتاب بما لا تصل العقول البشرية الى كنه المراد منه واستبداده تعالى بعلمه كالامور التى تفرد رب القصر بالوصول اليه نوع تفخيم لشأنه فليتأمل (قوله والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره) فان قلت عطفه على التفكر يستدعى أن يكون العلم بالمتشابه منهيا ولا تحقق له كما كنه قلت المراد بالمنع المنع اللغوى لا النهى الشرعى فلا ركاكة (قوله فكما ان الجهال مبتلون الخ) الاولى ما فى شروح أصول فخر الاسلام أن الابتلاء بالامعان فى الطلب للعالمين الغير الراسخين وذلك بمعرفة غير المتشابه من أقسام الخفاء لا للجاهلين والا لم يبق لقيد الراسخين فائدة (قوله تقول كبحت الدابة الخ) فيه اشارة الى أن قول المصنف بكبح عنان ذهنهم يشتمل على استدراك والظاهر أن يقول بكبح ذهنهم والى أن تعدية الكبح بعن ليست على أصل اللغة بل بتضمين معنى الصرف والى أن اذهان الراسخين مائلة الى التفكر فيها ردعليها والوصول الى معناه متوجهة اليه جدا (قوله ما داما فى اعراسهما) أى نعت لهما يطلق عليهما ما داما فى حال مباشرة العرس فاذا انقضى لا يقال لهما العروس بل

مقطوع النظر مع كونه مأخوذا فى ماهيته قال (ما داما فى أعراسهما) أقول ليس قيدا لقوله يستوى بل لقوله نعت بملاحظة اتصافه بذلك والمعنى نعت لهما ما داما فيه قال وفى الكلام نوع حزازة حاصل الاعتراض أن المتبادر النصوص مفيدة لنتائج الافكار أن تكون مفهوماتها والاحكام المستفادة منها آثارا للافكار وثمرات لها وليست كذلك لثبوتها فى الواقع وابقائها للعالم باللغة مع قطع النظر عن فكر المتفكر ونظيره وقوله فكأنه أراد جواب عنه وحاصله أنه لم يرد بالعرائس مفهومات النصوص حتى يلزم ذلك بل أراد بها الافعال المستنبطة من النصوص التى ثبت الحكم فى النصوص عليها بالاجتهاد أحكام الفروع نتائج الافكار وان لم يكن مفهومات النصوص وأحكامها كذلك ولهذا يختلف المجتهدون فى الاولى دون الثانية

مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين) فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله لابتلاء الراسخين فى العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التى أودعها فيها ولم يظهر أحدا من خلقه عليها (والنصوص منصة عرائس أبكار أفكار المتفكرين) منصة العروس مكان يرفع عليه العروس للجلوة (وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى

له اذ العلل الشرعية انما هى أمارات ومعرفات والحادث يصلح لذلك كالعالم للصانع فمع كونه منافيا لما يجيء من المصنف وغيره من أن الفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب من الوجوب واخواته وهو عندهم حقيقة فيه مبنى على ما ذهب اليه المتأخرون من الاشاعرة

المستفادة منها وهى ليست نتائج أفكار المتفكرين بل أحكام الملك الحق المبين فكانه أراد أن المجتهدين
يتأملون فى النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون أحكاما وحقائق هى نتائج أفكارهم
الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة (قوله وفصل خطابه) أى خطابه الفاصل المميز بين
الحق والباطل أو خطابه المفصول الذى يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى
الفاعل أو المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم أمره وفخامة قدره اذ السنة

الزوج ويستويان فيه أيضا على الاصح (قوله وهى ليست نتائج أفكار المتفكرين الخ) لان نتائج أفكارهم
ملزومة للخفاء وجواز الخطا فيها بل وقوعه فى الغالب والمعانى الادلية للنصوص أعنى مفهوماتها والاحكام
المستفادة منها وضعا وهى التى أظهرت بالنصوص اظهارا تاما تشبه جلوة العروس على المنصة ملزومة
للظهور وامتناع الخطا وقد أشار الى الاول بوصف الملك بالمبين أى المظهر والى الثانى بوصفه بالحق أى
الثابت هو بجميع ماله وعنه فهما متغايران قطعا (قوله فيطلعون على معان) الظاهر أن المراد بالمعانى العلل
الجزئية كما مر وقد يقال أراد المصنف بقوله والنصوص منصة عرائس أبكار أفكار المتفكرين أنهم
يستخرجون منها بقوة قرائحهم الوقادة معانى دقيقة لا يتبادر اليها أذهان العامة سواء كانت علة الحكم أو
غيره كما فهم ابن عباس رضى الله عنه من قوله تعالى اذا جاء نصر الله والفتح الخ قرب أجل الرسول عليه
السلام واستحسنه عمر رضى الله عنه ولم يفهم من حاضرى مجلسه سواه وهذا لا ينافى كونها أحكام الملك الحق
المبين لانهم ليسوا بموجدين بل مستنبطين فقط فلا خلل فى هذا الكلام ولا حاجة الى تخصيصه بعلل الحكم
(قوله ويستخرجون أحكاما) قيل ينبغى أن يريد بالاحكام الاحكام المستخرجة من النصوص بطريق الدلالة
والاشارة لا المستنبطة بطريق القياس والا اختل ترتيب ذكر الاركان الاربعة على الوجه الذى ادعى رعايته
وقد يقال مراده بذكر الاركان على الترتيب ما فى قوله وكشف عن جمال مجملات كتابه الى قوله وبعد فان وأما
ذكر القياس ههنا فانما وقع سابقا على ذكر اركان الاحكام على الترتيب الاستطرادى وذكر الاستطرادى
لا ينافى هذا الترتيب (قوله الظاهرة على النصوص) مرفوع صفة لنتائج اى النتائج الظاهرة على النصوص
بمنزلة العروس على المنصة بالنسبة الى تلك الفحول الاعلام من المجتهدين فكون النتائج أفكارهم أمر واقعى
وكونها ظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة بالنسبة اليهم ادعائى أو لان تلك الامور ربما أدى
اليها نظر المجتهدين ولو بمعاقطة نوع من الوهم والريبة وجب عليهم العمل بها بل صار قطعيا بملاحظة قياس كما
سيأتى فكانها كالعروس على المنصة فى الظهور ولهذا التأويل ذكر لفظه كأنه فليتأمل (قوله على أن المصدر
بمعنى الفاعل أو المفعول) واقتصر المصنف على الاول لانه أنسب بالمرام الذى هو وصف خطاب النبى

لا يقال واذا أريد الاعمال المستنبطة والاحكام المستخرجة بطريق القياس اختل ترتيب ذكر الاركان
الاربعة على الوجه الذى ادعى رعايته فيجب أن يريد الاحكام المستخرجة من النصوص بطريق الدلالة
والاشارة لانا نقول أريد بالذكر الذكر الاستقلالى يشهد به التأمل فى العبارة فلا ينافيه الذكر
الاستطرادى فلا اختلال ولا اشكال (قوله الظاهرة على النصوص) مرفوع صفة لنتائج قال (أى خطابه
الفاصل بين الحق والباطل الخ) أقول كل من الوجهين مناسب يكشف القناع عن جمال مجملات الكتاب
أما الاول فلان كشف الحديث عنه باعتبار فاصليته وأما الثانى فلان الحديث اذا لم يكن بحيث لا يلتبس
على من يخاطب به لا يكشف القناع عن جمال المجملات لما يأتى فى موضعه أن البيان اذا لم يكن شافيا قد
ينقلب الاجمال الى الاشكال الا أن المصنف اقتصر على الاول لان استلزامه للثانى أظهر من استلزام
الثانى له قال (وهذا من عطف الخاص على العام الخ) أقول يعنى أن بيان المجمل كما يكون بالقول
يكون بالفعل كبيان الصلاة والحج بالافعال ونحو ذلك الا أن ما بالقول أقوى لوجوه ثلاثة الاول أنه

وفصل خطابه) أى
الخطاب الفاصل بين
الحق والباطل (صلى
الله عليه وعلى آله
وأصحابه

والمعتزلة من اثبات أمور
تكون واسطة بين صفات
الله تعالى من العلم
والقدرة والكلام
والارادة والخطاب
والتكوين وبين المعلوم
والمقدور الخ هى مبدأ
لصدور آثار تلك الصفات
فى مظاهرها ويسمونها
التعلق وهو خلف من
القول واعا نطقوا به من
غير تحصيل معنى له ومن
انه لا تأثير فى العلل
الحادثة شرعية كانت
أو عقلية وانما هو ظاهر
مذهب الاشعرى
وتشبث به المتأخرون من
أتباعه ولا يقول به
الفقهاء من الحنفية
وغيرهم من ارباب
التحقيق وهذا لا ينافى
استقلال الواجب فى
الايجاد والخلق وكونهما
من خواصه تعالى (قوله
بان هذا سبب ذلك الخ)
ولعله ترك ذكر المانع
ككشف العورة المانعة
للصلاة لدخوله فى الشرط

ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه أكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام (قوله مارفع) أي مادام رايات من اسم الدين مرفوعة عاليه باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض (قوله جليل الشان) أي عظيم الامر باهر البرهان أي غالب الحجة فانقهامن كوز أي مدفون من ركزت الرمح غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين أو الحاجب يعدى بالى فأصل الكلام مرموز الى غوامض حذف الجار وأوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب فأثر فيها يعني قد أومأ الى النكت الخفية اللطيفة في أثناء اشاراته الدقيقة

عليه السلام بكونه كاشفا ومبينا لمجملات الكتاب هذا وذكر الخطائي في حواشي المطول أن ابقاء الفصل على المعنى المصدري ووصف الخطاب به على طريق المبالغة كما في رجل عدل أنسب بما عليه أئمة المعاني على مانص عليه الشيخ عبد القاهر في قوله * فانما هي اقبال وادبار * وفيه بحث لان الفصل اذا ابقى على معناه الحقيقي كان مضافا الى معموله الذي هو له فلا يحسن جعل تلك النسبة مجازا عقليا وما ذكره الشيخ في نسبة المصدر الى ما تقدمه مما هو له لا فيما أضيف اليه والفرق ظاهر على المنصف كما أوضحته في حواشي المطول (قوله وهذا من عطف الخاص على العام) قيل يجوز أن يكون العطف على ظاهره بان يرجع ضمير خطابه الى الله تعالى فان مجمل الكتاب قد بين بالكتاب أيضا وقد رجح بان فيه احترازا عن انتشار الضمائر في كلام واحد مع الالتباس وبيان لصنفي المبين واخلاء الكلام عن التكرار وحينئذ تأخير الصلاة عن قوله وفصل خطابه لرعاية تناسب قرائن الكلام والاحتراز عن الفصل بين المعطوفين بالكلام الطويل (قوله مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض) سيذكر في مباحث الاجماع جواز نسخ الاجماع وان كان قطعيا عند فخر الاسلام وجواز نسخه عند الجمهور أيضا اذا لم يكن قطعيا فان حمل الاجماع ههنا على القطعي فبني على مذهب الجمهور وان حمل على المطلق فكأنه مبني على ندرة نسخ الاجماع وان كان جائزا في الجملة (قول المصنف باقوى الذريعة) المراد به علم الاحكام والشرائع كما قال جده في ديباجة الوقاية وشكر من خص علم الاحكام والشرائع بانه احدى الوسائل والذرائع أعني ما يستجمع به المراد (قوله من ركزت الرمح) هذا تفسير يدل على أن الركز غرز الشيء في الارض بحيث لا يكون مغطى ومستورا بالتراب ففيه اشعار بان صعوبة فهم المعاني من أصول فخر الاسلام ليس من جهة بعدها عن ألفاظه لانها تتراءى من بينها بل بجزالة تلك الالفاظ والطافة تلك المعاني (قوله فأصل الكلام مرموز الى غوامض) لم يجعل التقدير مرموزا بها على أن يكون خبر مقدما على غوامض لان فيما ذكره قلة التقدير ورعاية المناسبة مع السوابق في الافراد والتجوز على خلاف الاصل وهو تقديم الخبر بلا نكتة يعتد بها ولان الواجب حينئذ مرموزة بالتأنيث فان قلت مرموز حينئذ مسند الى الجار والمجرور كما في زيد ممرور بها فلا يجب التأنيث قلت ذا اعتبر الظرف مسندا اليه لم يجز حذفه كما لا يجوز حذف الفاعل الا بان يحذف الجار ويوصل الفعل وهذا لا ينافي اعتبار الاصل مرموزا اليها وحينئذ يجب التأنيث (قوله

موضوع للبيان بخلاف الفعل وهو ظاهر الثاني أن أكثر الاحكام مبنية عليه بخلاف الفعل وهذا أظهر الثالث أنه متفق على الحجية بخلاف الفعل فانه ليس بموجب عندنا كما سنبين في موضعه ان شاء الله وأيضا اختلف في جواز كونه بيانا للمجمل وان كان الجمهور على جوازه بخلاف القول فانه متفق عليه فان قيل قسم ثالث من السنة فلم لم يتعرض له قلنا الندرته ولكن بيانيته أبعد من بيانية الفعل قال

مارفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين) أراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القائس بها الحكم في المقيس وأراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وأمارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بني على أربعة أركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر الاحكام عليها (وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود ابن تاج الشريعة جد سعده وسعد جده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة أصول الفقه) أي مقبلين عليها من أكب على وجهه سقط عليه فان من أقبل على الشيء غاية الاقبال فكأنه أكب عليه (للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر

والنظر تأمل الشئ بالعين والامعان فيه والمحظ النظر الى الشئ بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من أغصانه ولم يكن فى لبه وتنظيم الدرر فى السلك جمعها كما ينبغى مترتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض بما فى أصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها وشتائت يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبنى على قواعد المعقول بأن يراعى فى التعريفات والحجج شرائطها المذكورة فى علم الميزان وفى التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشايخ (قوله ورد افيه) أى فى ذلك المنقح الموصوف يعنى كتابه وكذلك الضمائر التى تأتى بعد ذلك (قوله لان الاعجاز فى الكلام أن يؤدى المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق) ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم أن يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من أعجزته

والنظر تأمل الشئ بالعين والامعان فيه) مبنى على ما قال الجوهرى النظر تأمل الشئ بالعين والانسب بمقام المبالغة أن يحمل بمعنى التفكر والاعتبار بأن يجعل من النظر المعدى بفى وأما باعتبار الامعان فيه فبعد تسليم كونه وصفا زائدا على نفس النظر يحمل نظرهم فى مقام المبالغة على الكامل (قوله بمؤخر العين) هو على وزن مؤمن ما يلى الصدغ كما أن المقدم بوزنه ما يلى الانف (قوله والكلام لا يخلو عن تعريض ما الخ) قيل عليه المفهوم من هذا الكلام أن فيه تعريضا بعيدا من التصريح والحال أنه كالتصريح بما ذكره والا لكان المصنف مريدا لتحصيل الحاصل المحال وأجيب بانه لم يعتبر التعريض بوجود الزوائد والشتائت والمغالق على الاطلاق بل بوصف كونها واجبة الحذف والنظم والحل وارادة التنقيح وما عطف عليه انما يستلزم وجود أصل الزوائد وما عطف عليها لا وجوب ازالتها لان هذه المعايب كثيرا ما تكون فى مرتبة لا يلتفت اليها عند حصول المقصود (قوله وفى التقسيمات عدم تداخل الاقسام) قيل عليه ان أراد عدم تداخلها ولو بالاعتبار فليس فى أصول فخر الاسلام تداخل بهذا المعنى وان أراد عدم التداخل بالذات فكثيرا من أقسام تقسيمات المصنف متداخلة (قوله أى فى ذلك المنقح الخ) قيل كان ينبغى أن يقع هذا التفسير فى ضميرى تأسيسه وتقسيمه فان المؤسس والمقسم على قواعد المعقول كتابه لا أصول فخر الاسلام (قوله أن يؤدى المعنى) قد يقرأ أن يؤدى على صيغة المعلوم حتى يكون صفة المكلام كالاعجاز ولا احتياج الى ذلك لان المعنى على حذف الباء أى بان يؤدى كما يدل عليه قوله بل المراد أن اعجاز كلام الله انما هو بهذا الطريق (قوله لانه لا يلزم أن يكون بالبلاغة) حتى

(ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم أن يكون بالبلاغة) أقول فيه بحث وهو أن المفهوم من هذا التعليل أن الاعجاز ان لزم أن يكون بالبلاغة جاز أن تكون التأدية طريقا للاعجاز ولا يلزم منه كونه تفسير الهوايس بمستقيم لان غاية ما لزم من ذلك كون التأدية طريقا للاعجاز ولا يلزم منه صحة تفسيره بل يلزم أن لا يصح لان طريق الشئ لا يحمل عليه والتفسير يجب أن يحمل على المفسر فالاولى أن يقال لانه ليس نفسه ولا صادقا عليه أما الاول فظاهر وأما الثانى فلان تصادق المشتقات كالناطق والضاحك مثلا لا يقتضى تصادق مأخذها كالنطق والضحك الا أن يكون أحدهما بمنزلة الجنس للآخر كالمتحرك والماشى فانه يصح حينئذ حمل الاعم على الاخص نحو المشى حركة وههنا لا تصادق المشتقات فضلا عن تصادق مأخذها لان التأدية المذكورة لما كانت صفة للمعنى والاعجاز صفة للفظ امتنع التصادق مطلقا وغاية ما يمكن أن يقال مراده المبالغة فى نفى صحة تفسيره بها ولو بطريق التسامح فان المفهوم اذا كان لازما لشئ مساويا له فى التحقق مباينا بحسب الصدق يجوز تفسيره به بطريق التسامح كتفسير الفصاحة بالخلوص وعلم المعانى بالتتبع وههنا ليس كذلك فان التأدية المذكورة مع مباينتها للاعجاز غير

جعلته

البرهان من كنوز كنوز معانيه فى مضمر عباراته ومن رموز غوامض نكته فى دقائق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه لقصور نظرهم عن مواقع ألحاظه) أى لا يدركون بامعان النظر ما يدرك هو بلحاظ عينه من غير أن ينظر اليه قصدا (أردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت) أى طلبت (تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول وأصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز) اختار فى الاعجاز العروة وفى السحر الاهداب لان الاعجاز أقوى وأوثق من السحر واختار فى العروة لفظ الواحد وفى الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز فى الكلام أن يؤدى المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا

جعلته طرازا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه
ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن
المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية
الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح فباعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون

لو لزم ذلك لجاز تفسيره بهما مسامحة كما في تعريف علم المعاني بتتبع خواص تراكيب الكلام وفيه مبالغة
في نفي صحة تفسيره بها ولو بطريق التسامح بان يراد به كون الكلام بحيث يؤدي معناه بطريق هو أبلغ من
جميع ما عداه ونظير هذا بعينه ما ذكره الشريف في أول البيان من حواشي المطول حيث قال انهم وان
عرفوا الدلالة بالفهم لكنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو صفة للفظ
أعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور أن الدلالة صفة اللفظ والفهم ليس صفة
له فلا بد وان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هي صفة له فاندفع ما يقال المفهوم من تعليله أن الاعجاز لو لزم
أن يكون بالبلاغة جاز أن تكون التأدية المذكورة تفسيرا له مع أنه لا يستقيم لان غاية ما لزم من ذلك جواز
أن تكون تلك التأدية طريقا للاعجاز ولا يلزم منه صحة تفسيره بها كيف وطريق الشيء لا يحمل عليه
والتفسير يجب أن يحمل على المفسر نعم لو قال في التعليل لانه ليس نفسه ولا صادقا عليه لكان أظهر
(قوله وقيل باخباره عن المغيبات الخ) ورد بانه يلزم أن لا تكون السورة الغير المشتملة على ذلك معجزة
اللهم الا أن يراد بالمغيبات البواطن وفيه ما فيه (قوله وقيل بصرف الله الخ) وفيه أن الانسب حينئذ ترك
الاعتبار ببلاغته لانه كلما كان أنزل في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة أبلغ في الاعجاز (قوله بل المراد أن
اعجاز الخ) لكن ذكر هذا بصورة الحمل على الاعجاز مبالغة في حصر السببية بالنظر الى الظاهر (قوله
فباعتبار أنه يشترط الخ) يعني اذا كان اعجاز الكلام بالبلاغة يشترط كونه أبلغ من جميع ما عداه لا أنه
يشترط ذلك في الاعجاز مطلقا حتى يلزم منافاته لما ذكر سابقا من جواز عدم كون الاعجاز بالبلاغة
قيل ان أراد بكون الاعجاز واحدا لا تعدد فيه وحدته باعتبار مفهوم صادق على افراده وهو كون
الكلام أبلغ من جميع ما عداه فالسحر أيضا واحد باعتبار مثل هذا المفهوم وهو دقة الكلام ولطف
مأخذه وان أراد أنه لا يقع على طرق متعددة ومراتب متخالفة كما يدل عليه قوله وفي السحر وهو يقع على
طرق متعددة الخ فهو ممنوع وأجيب بان المراد هو الاول لكنه مضبوط بمنزلة حقيقة نوعية جزئياته
متماثلة بخلاف سحر الكلام فانه مفهوم واسع الشمول جزئياته متخالفة الماهية مثل اللطف الحاصل من
الفصاحة واللطف الحاصل من البلاغة والحاصل من كل من المحسنات حتى انه يجوز أن يجمع فردان من
السحر بخلاف الاعجاز وبالجملة كون الاعجاز أقرب الى الوحدة من السحر مما لا ينبغي أن يشك فيه
فناسب افراد الاول وجمع الثاني وقد يقال في وجه افراد هذا وجمع ذاك أن الكلام من قبيل

مساوية له في التحقق فجاز تفسيره بها بطريق التسامح كما في التفسيرين المذكورين لا يقال ما ذكر من أن
مفهوم الاعجاز أعم من أن يكون بالبلاغة وغيره فانما يكون ذلك في معناه اللغوي وأما ما قصد المصنف
من المعنى الاصطلاحي الذي هو وصف القرآن فهو حاصل بالبلاغة لا غير على ما هو الرأي الصحيح لانا نقول
ليس له مفهوم اصطلاحي سوى ما ذكره الشارح فمن ادعى ذلك فعليه البيان ولو سلم فحصوله بالبلاغة
اذا كان مبنيا على الرأي الصحيح لا يكون متفقا عليه فظاهر أن الاعجاز متفق عليه وانما الاختلاف
في سببه فقط وعلى ما ذكره يلزم ان يكون في السبب والمسبب جميعا ومنشؤه الغفلة عن قول الشارح ولهذا
اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا لا يقال لم لا يجوز أن يكون معنى الاتفاق على
كونه معجزا الاتفاق على اطلاق لفظ معجز عليه وهو غير الاشتراك لانا نقول الاشتراك اللفظي خلاف

يكون هذا الا واحدا وأما
السحر في الكلام فهو
دون الاعجاز وطرقه فوق
الواحد فاورد فيه لفظ
الجمع (ومبحثه تنقيح
الاصول والله تعالى مسؤول
أن ينفع به مؤلفه وكاتبه
وقارئه وطالبه ويجعله
خالصا لوجهه الكريم انه
هو البر الرحيم

فان ما يكون وجوده مانعا
فعدمه شرط له
والتفصيل أن الحكم
الوضعي عند الحنفية
ستة أقسام الركنية
والعلية والسببية
والشرطية والمانعية
والعلامة وعند الشافعية
ثلاثة بالسببية والشرطية
والمانعية والفرق بين
العلة والسبب بعد ثبوت
التوقف فيهما هو ظهور
المناسبة بين الموقوف
والموقوف عليه الباعث
لشرعية الموقوف
كالقتل للقصاص في العلة
وبدونه مع الافضاء في

واحد لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف مأخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كاذنه التي تؤخذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتأدية المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق تأدية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة

الاستعارة بالكناية والتخييل فقد شبه الاعجاز بانا نفيس فيه شيء مطلوب وأثبت له ما هو من خواص المشبه به عادة وهي العروة الواحدة وشبه السحر بثوب لطيف مرغوب وأثبت له ما هو من خواصه عادة وهو الاهداب وهذا الفرق أظهر فليفهم (قوله بخلاف سحر الكلام) قيل الكلام اذا وصل في اللطافة والبلاغة الى ما دون مرتبة الاعجاز حتى صار غريبا بعيدا يدخل في حد الخوارق فاطلق عليه السحر لكونه مثله في تسخير القلوب وتحويلها وخرق العادة والظاهر أن المصنف أراد بقوله فهو دون الاعجاز هذا المعنى فمراده تفسير سحر الكلام بانه كونه فيما دون مرتبة الاعجاز بسبب رقته ولطف مأخذه الا أن الاعجاز أوثق منه والا لم يقع في محله اذ ليس هذا الموضع موضع بيانه (قوله وهي أقوى من الهدب) ولهذا اختار فيها التمسك الذي هو الاخذ بالقوة لكونه أقوى من التشبث الذي هو التعلق (قوله وههنا بحثان) الاول في قوله من جميع ما عداه والثاني في قوله لا يكون الا واحدا (قوله غير كاف في الاعجاز) لاحتمال أن يوجد في الطرق المقدرة ما يعارضه ويمكن أن يقال هذا الاحتمال انما يتصور اذا لم تكن الطرق المحققة غاية ما يمكن للبشر وقد حقق في الكتب الكلامية أن معجزة كل نبي مما يتناهى فيه قومه بحيث لا يتصور المزيد عليه كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى عليه السلام والبلاغة في زمن سيدنا محمد عليه السلام على أن من جملة الطرق المحققة طريق تأدية المعنى القرآني ولا شك أن الابلغية منه تكفي في الاعجاز نعم لا يشترط ذلك والا لزم أن لا يكون جميع سور القرآن معجزا اما أنه غير كاف فلا ولو خص الطرق بالطرق البشرية لم يستقم ابطال الشق الثاني بان الله سبحانه قادر على الاتيان بمثل القرآن ويمكن أن يدفع هذا بان الكلام في اعجاز كلام الله تعالى أعني المنقول بين دفتي المصاحف تواترا فالمراد بالطرق المحققة ما عدا طريق تأدية معنى القرآن كما يدل عليه صريح قوله أبلغ من جميع ما عداه ولا شك أن الابلغية منه لا تكفي في الاعجاز فليتأمل (قوله بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله) المراد بالعجز المذكور عجز البشر في كل زمان ماض أو حال أو آت وطريق العلم به انما هو الذوق السليم فلا

الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل وليس فليس قال (وههنا بحثان) أقول مورد البحث الاول قول المصنف هو أبلغ من جميع ما عداه وتوضيحه انه اما ان يريد بجميع الطرق الطرق المحققة الموجودة فقط أو المحققة والمقدرة جميعا لا سبيل الى الاول لان كون طريق تأدية المعنى أعني اللفظ أبلغ منها فقط غير كاف في الاعجاز اذ لا بد فيه من العجز عن المعارضة والاتيان بمثله وهو لا يحصل بمجرد كونه أبلغ منها فقط لاحتمال أن يوجد في الطرق المقدرة ما يعارضه ولا الى الثاني لان كونه أبلغ منهما جميعا غير مشروط فيه لان الله قادر على مثله ومورد البحث الثاني قوله ولا يكون الا واحدا وتوضيحه أن هذا غير مستقيم بل مراتب الاعجاز أيضا فوق الواحد فان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب كل منهما حد الاعجاز على ما صرح به ائمة المعاني وحاصل الجواب عن الاول اختيار الشق الثاني من الترديد

الجملة كالنصاب للزكوة في السبب (قوله والبعض الخ) قيل لانه لا حاجة اليه لانا لا نسلم أن خطاب الوضع حكم فانا لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا عليه فلا مشاحة معه وعليه اصلاح تعريفه ولو سلم فيراد بنا من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريحي والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلاة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة أو حرمة الصلاة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلاة معها أو وجوب ازالتها حالة الصلاة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وقال بعض المحققين الاوجه دخول الخطاب الوضعي في الجنس وهو الخطاب المتعلق بافعال العباد واذا أريد تعريف الاعم يراد وضعا ولا يلتفت الى ما قيل من أنه لا يراد لان معنى السببية وجوب الاتيان عند السبب وبعدم

حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فالمعنى قوله ابلغ من جميع ماعداه والثانى ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التى لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ماذكر فى المفتاح ونهاية الايجاز وحينئذ يتعدد طريق الاعجاز أيضا بان يكون على الطرف الاعلى أو على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا فى كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ماعداه انه ابلغ من كل ماهو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا حتى لا يمكن الاتيان بمثله للغير وعن الثانى ان الاعجاز سواء كان فى الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف مصر الكلام فانه ليس له حد يضبطه (قوله اصول الفقه) الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين

ترد القصائد السبع المعلقة المعجوز عنها قبل زمن النبى عليه السلام (قوله حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط) الاولى أن يقول بدل قوله غير مشروط غير محقق لان قوله أن يؤدى المعنى بطريق ليس تعريفا لاعجاز الكلام على ماذهب اليه الشارح بل بيان أن اعجاز القرآن واقع بهذا الطريق وحينئذ نفى الشرطية لا يقدح فى المقصود ألا يرى أن من قال هذا الامر واقع بالوجه الفلانى لا يرد عليه أن بعض ما اعتبرت فى ذلك الواقع غير مشروط فى هذا الامر والشرطية التى اعتبرت سابقا لدفع المنافاة ليس فى كلام المصنف ما يدل عليها ليكون الوارد عليها اعتراضا على المصنف وانما تكلفت توجيها لكلام الشارح بقدر الامكان فليتأمل (قوله أن الطرف الاعلى من البلاغة) ان جعل من بيانية أو تبعيضية يكون الطرف الاعلى وكذا ما يقرب منه مرتبة من البلاغة ويصدق عليها أنها معجزة وان كان الشائع اطلاق المعجز على نفس الكلام وان أبيت فاجعل من تعليلية أى الطرف الاعلى من جهة البلاغة ولا حذف عليها (قوله وعن الثانى أن الاعجاز) ظاهر تقريره يفيد توحيد نفس الاعجاز والكلام مسوق لبيان توحيد طريقه وذلك أن تصير الى حذف المضاف أى أن طريق الاعجاز ثم الضمير فى قوله باعتبار أنه حد راجع الى المعجز المفهوم من الاعجاز وتوحيد المعجز بالاعتبار المذكور يستلزم توحيد طريق الاعجاز باعتبار أن كون الكلام أبلغ من جميع ماعداه (قوله فانه ليس له حد يضبطه) وأما لطف المأخذ ودقته فقد عرفت أنه مفهوم واسع الشمول وليس أمرا معينا كامتناع المعارضة (قوله الكتاب مرتب على مقدمه وقسمين) ان قلت هذا مخالف لقول المصنف فيما بعد فيضع الكتاب على

---

(٢) (قوله كونه أبلغ منهما جميعا غير مشروط فيه) قلنا لا نسلم قوله لان الله تعالى قادر على مثله قلنا المراد بما عداه من الطرق كلام الله تعالى فان الاعجاز ليس الا فى كلامه تعالى ومعنى كونه أبلغ من جميع ماعداه أنه أبلغ من كل ماهو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا ومن غفل عن المراد بما عداه من الطرق قال فى الشق الاول معترضا ان كونه أبلغ من الطرق المحققة غير مشروط لان المعانى التى ذكرت فى القرآن فى مواضع بعبارات مختلفة وطرق متعددة كقصة موسى عليه السلام وغيرها يجوز أن يكون بعض تلك العبارات أبلغ وأعلى طبقة من البعض الآخر ولا يخرج البعض الآخر بذلك عن كونه معجزا فظهر أن كونه أبلغ من جميع ماعداه من الطرق المحققة ليس بشرط وحاصل الجواب عن الثانى أن المراد بوحدة الاعجاز الوحدة النوعية الاعتبارية بمعنى انه حد من الكلام لا يمكن للغير معارضته ولا ينافيها التعدد والصفات فى جهتها التى هى البلاغة على ما حققناه فى حواشى المطول بما لا مزيد عليه بخلاف مصر الكلام حيث لا حد له يضبطه ولا وحدة تجمعه

(مباحث المقدمة)

قال (الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين) أقول فان قيل هذا يخالف قول المصنف فيما بعد فيضع الكتاب

---

* أصول الفقه) أى هذا أصول الفقه أو أصول الفقه ماهى فنعرفها أولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص

الوضع على هذا الاقتضاء لانه عند تحقق الدلولة لا عند وضعه سببا فاخراجه من الجنس اصطلاحا وان لم يقبل المشاحة يقبل قصور لحاظ وضعه فانه لا ينبغى اختيار المرجوح على الراجح (قوله لكن الحق الخ) قيل عليه لا توجيه لهذا الكلام أصلا لان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعى حكما ثم كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفى أعم منه شاملا له فاى ضرر له فى تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد العام والخاص وأنت خبير بان كلام المصنف فى هذا المقام مع من ذهب الى أنه حكم وأنه مباين للتكليفى على ماهو الحق كما عرفت به قال السيد الشريف أن المصنف نقل عن بعضهم أنه لم يزد فيه قيد الوضع بناء على أن الاحكام الوضعية داخلة فى

لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن اولا الثانى المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثانى اذ لا يبحث فى هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبنى على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل ببابى الترجيح والاجتهاد والثانى على ثلاثة ابواب فى الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة

قسمين فكانه اراد بالكتاب هنالك ما سوى المقدمة قلت المراد هنالك وضع مقاصد الكتاب ولا حاجة الى التزام اطلاق الكتاب على بعضه (قوله لان المذكور فيه اما من مقاصد الخ) المشهور أن الكتاب عبارة عن الالفاظ والعبارات وقد يطلق على دوالها من حيث هى دوالها وعلى مدلولاتها من حيث انها كذلك فان جعل الكتاب ههنا عبارة عن المعانى فالامر ظاهر وان جعل عبارة عن الالفاظ والعبارات فان كان المذكور فيه عبارة عن المعانى فكونه من مقاصد الفن على حقيقته وقوله الثانى المقدمة فيه تجوز او حذف أى لفظ الثانى المقدمة وان كان المراد منه الالفاظ فالامر بالعكس وقس على هذا قوله والاول اما أن يكون البحث فيه الخ ثم ان المقصود بيان وجه حصر المصنف كتابه فى الاجزاء الثلاثة وهو الحصر الجعلى لا العقلى ولا الاستقرائى لا بيان انحصار الكتاب فى أجزائها الا انه ثابت معلوم وان كان الفن باحثا عن غير الادلة والاحكام أو عن أحدهما فقط وكذا انحصار أجزاء كل من القسمين فلا يناسب قوله اذ لا يبحث الخ ثم انه قد يذكر فى كتب الفن المبادى الموقوف عليها لذات المسائل والخاتمة التى يحتاج اليها فى تكميل مقاصد العلم فكان الانسب أن يتعرض لعدم جعل كل منهما قسما برأسه (قوله وهو مذيل ببابى الترجيح والاجتهاد) أى القياس مذيل بهذين البابين فهما من تتمة الاركان وتوابعها فكانهما داخلان فيها فلا يرد انتقاضا على كون القسم الاول مبنيا على أربعة أركان (قوله مسوقة لتعريف العلم) وتعريفه بالوجه المذكور فى الكتاب يتضمن الاشارة الى الغاية اذ يعلم منه أن المقصود التوصل الى الفقه (قوله أن يعرفها بتلك الجهة الخ) اذ لو لم يتصورها بوجه ما استحال طلبها وان توجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه أو تعسر وعلى كل من التقديرين لا يأمن فوات المقصود والاشتغال بغيره اما على الاول فلانه لا يتفرع عن شرط الطلب أعنى تصور المطلوب اليه واما على

على قسمين قلنا قوله ذلك بعد فراغه من المقدمة فالمراد بالكتاب ما سواها او يخالف ذلك فيضم بالفاء دون الواو قال (وهو مذيل ببابى الترجيح والاجتهاد) أقول هذا جواب سؤال تقديره أن القسم الاول كيف يكون مبنيا على أربعة أركان وفيه بابان سوى الاركان باب الترجيح وباب الاجتهاد وتقدير الجواب أن ذينك البابين من تتمة الاركان وتوابعها فكانهما داخلان فيها قال (لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة الخ) أقول اعلم ان الطالب لكونه فاعلا لا يتأتى الا بارادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على امتيازه عما عداه واذا كان متكثر الكثرة جهة وحدة كما فيما نحن فيه فحقه أى اللائق بحال الطالب أن يعرفه بتلك الجهة والا يفوته ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا يعنيه وذلك لانه لو لم يتصوره بوجه استحال طلبه وان تصوره بامر يعمه وغيره لم تتعلق الارادة بخصوصه وان تصوره وقصد تحصيله فى ضمن جزئى لا بعينه لم يتميز المطلوب عنده ولم يأمن أن يؤدى به الطلب الى غيره فيفوت ما يعنيه ويشتغل بغيره وان توجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه ذلك ان لم يتناه وتعسر ان تناهت كما هو المطلوب فان أسماء العلوم اعلام وضعت بازاء قواعد مدونة وان جاز ازدياد فروعها بعد ما دونت وعلى التقديرين يلزم الفوات والضياع اما على الاول فظاهر وأما على الثانى فلانه حينئذ يصرف كثيرا من أوقاته الى ذلك فربما لا يبقى ما فيها بتحصيل المطلوب فيلزم ما ذكره وفى هذا البحث زيادة تحقيق وتدقيق ذكرها فى الحواشى قال

لبامن

التعريف لان الاقتضاء أعم من الصريحى والضمنى ثم رد على هذه الطائفة بان الحكم الوضعى كسببية الزنا لوجوب الحد مثلا مفهوم والحكم التكليفى كوجوب الجلد مفهوم آخر وان لازم أحدهما الآخر فى بعض الصور فان فى ايجاب الجلد على الزانى حكمين مختلفين فى الحقيقة والخطاب الذى تعلق بالجلد يصدق عليه أنه خطاب متعلق بفعل المكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذى تعلق بالزنا فانه لا اقتضاء فيه أصلا لا نظرا الى ما يتعلق به نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء وبذلك لا يندرج فى الحد كما لا يخفى ولا بد لهم من زيادة قيد لانهم اعترفوا بكونه حكما وزعموا اندراجه فى الحد بدونه وقد أبطل المصنف زعمهم فهذا كلام موجه لا يتجه عليه شئ مما ذكره (قوله تعلق شئ الخ) قيل فيه تسامح لان الحكم الوضعى الخطاب بتعلق شئ بشئ بكونه سببا له أو شرطا او مانعا وليس بشئ لان الحكم فى

ليأمن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز لعلم عنده قال المصنف هذا الذي اذكره أصول الفقه

الثاني فلان باقي الوقت ربما لا يسع تحصيل المطلوب أو يقل فينقاعد عنه وان تصورها بما يعمها وغيرها لم تتعلق الارادة بخصوصها ولو اندفع الى طلبها من حيث انه جزئي للمفهوم العام قبل ضبطها بجهة الوحدة لم يتميز عنده علم المطلوب ولم يأمن أن يؤديه الطلب الى غيره فيفوت ما يعنيه ويضيع العمر فيما لا يعنيه فقول الشارح ليأمن فوات المقصود والاشتغال بغيره اشارة الى رد الاحتمالين الاخيرين ولظهور بطلان الاول لم يتعرض له لكن فيه مناقشة وهي انه لا معنى ههنا الفوات المقصود والاشتغال بغيره لان المفروض انه لم يتصور شيأ بخصوصه سوى الامر الشامل وهو ليس بمطلوب ولم يصر شيأ مطلوبا فلم يصنف شئ بمغايرة المطلوب الاول اللهم الا أن يقال مراده ما يصير مطلوبا حقيقة في المآل واعلم أن المشهور ان الطلب فعل اختياري لا يتأتى الا بارادة متعلقة بخصوصية المطلوب وتوقفه على امتيازه عما عداه وبه صرح الشريف في حواشي شرح المختصر وهذا مستلزم مثل ان الماشي يجب ان يتصور عند كل خطوة موضع رفع قدمه ووضعه والمسافة الواقعة بينهما ارتفاعا وانخفاضا وسرعة حركة رجله وبطئها الى غير ذلك واللازم محل بحث ولا كلام في الجواز وانما التردد في الوقوع ثم ان المطلوب اذا كان كثرة لها جهة وحدة فعند معرفتها بتلك الجهة وطلبها لا شك ان المطلوب كل واحد منها لا تلك الجهة مع انه لم يتصور كل واحد بوجه مخصوص به يمتاز عما عداه بل ربما لم يتصور واحد منها كذلك بل بوجه شامل فقولهم الطلب لا يتأتى الا بامتياز المطلوب عما عداه على الاطلاق محل بحث (قوله وكل علم فهو كثرة الخ) ان حمل على مذهب الاخفش وهو جواز زيادة الفاء في الخبر فظاهر وان أريد تطبيقه على مذهب الجمهور يحمل على حذف الصفة بقرينة المقام أي كل علم يفرد بالتدوين فيكون المبتدأ نكرة موصوفة بفعل فيجوز دخول الفاء في خبره وحذف الصفة بالقرينة شائع منه قوله تعالى يأخذ كل سفينة أي صالحة ثم ان الشارح بنى الكلام على ان التعريف وتحقيق الموضوع من المقدمة واعترض عليه بان جهة وحدة العلم غير منحصرة في التعريف وتحقيق الموضوع اذ يجوز أن يكون الغاية ومرجع الاعتراض الذاتية ولا يلزم من كون حق طالب الكثرة معرفتها بجهة الوحدة كون حق طالب العلم معرفته بهما بل معرفته بجهة وحدته مطلقا ولو كانت غيرهما وأجيب بان مراده ان التعريف والموضوع من آحاد جهة الوحدة ومن حق طالب العرفان بهما لغاية البصيرة فكانا من جملة ما يكون حق الطالب لتلك الفائدة فيكونان من مقدمات الشروع على بصيرة (قوله به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم) أراد بامتياز العلم في نفسه امتيازه مع قطع النظر عن الطالب ولعله بقرينة جعل هذا مقابلا للامتياز عند الطالب وليس مراده بقوله وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم انه بالموضوع لا يتميز عند الطالب بل مراده انه يمتاز في نفسه أيضا بخلاف التعريف فتقديم به في قوله به يتميز عند الطالب ليس للحصر وانما اقتصر على ذكر الامتياز بالتعريف والموضوع ولم يذكر الامتياز بالغاية لان الامتياز بهما أقوى أما بالتعريف فظاهر واما بالموضوع فلانه سبب للامتياز في نفسه وعند الطالب (قوله فحين تشوقت الخ) ان قلت المذكور فيما سبق كون العلم كثرة مضبوطة بالتعريف والموضوع فلم خص في وجه التعريف ذكر تشوق نفس السامع الى التعريف دون الموضوع قلت لان أقوى طرق الامتياز هو التعريف ولان الامتياز به انما هو بتصور المعرف والامتياز بالموضوع انما هو بالتصديق بانه موضوع والتصور مقدم على التصديق فالشوق اليه أقرب

عرف الفقهاء لما كان عبارة عما ثبت بالخطاب كالوجوب يكون الحكم الوضعي هو تعلق شئ بشئ لا الخطاب به لا محالة فكيف يصح النسبة الى الشامع (قوله فالحكم على هذا الخ) وفيه ما عرفت ثم لا يتناول الحكم الانشائي والشرطي فانه ليس حكما بمعنى اسناد أمر الى آخر ايجابا أو سلبا بل الحكم فيه بالاتصال والانفصال وسلبه الا أن يقال ان الحكم في الشرطية أيضا في التالي والمقدم قيد له بمنزلة الظرف أو الحال على ما هو مذهب الشافعية وينسب الى أهل العربية وهو مما لا يرضاه الحنفية وغيرهم من أهل الحقيقة والحق ان العلم بمعنى التصديق الاذعاني انما يتعلق بالمحكوم عليه وبه حال كون النسبة رابطة بينهما (قوله رد عليه أجيب عنه بأن المراد من الخطاب ما ثبت به وبأن الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح وبان الحكم نفس خطاب الله

اغناء للسامع عن السؤال او قال عن لسانه اصول الفقه ماهى ثم اخذ فى تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافى فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبى نظرا الى ان المعنى العلمى هو المقصود فى الاعلام وانه من الاضافى بمنزلة البسيط من المركب

(قوله اغناء للسامع عن السؤال) فان قلت الاخصر والاظهر فى هذا الاغناء ان لا يذكر هذا الكلام و يورد مكانه تعريف العلم فما الفائدة فى هذا التطويل قلت فيه كمال ايقاظ السامع وحث بليغ على تلقى ما يرد كما لا يخفى واعترض بان التعريف المقصود فى المقدمة تعريف فن الاصول والذى كان السامع سائلا عنه هو لا بيان مدلول لفظ أصول الفقه باعتبارين وأجيب بان ذلك لا يتم بدون هذا عرفا لان ما يشتاق اليه يلزمه الاشتياق الى سوابقه فتأمل (قوله أصول الفقه ماهى ثم أخذ فى تعريفه) سياق الكلام يدل على أن السؤال عن تعريف اللقبى فالتأنيث أولا باعتبار القواعد والتذكير ثانيا على ظاهره (قوله هو المقصود فى الاعلام) أى هو المقصود فى الاعلام الاصطلاحية بالنظر الى ذلك الاصطلاح فاصول الفقه لما كان علما عند أرباب الفن المشروع فيه جعل أصلا فى القصد فلا يرد أنه قد يقصد المعنى الاضافى بحسب المقام (قوله وانه من الاضافى بمنزلة البسيط من المركب) بمعنى كون اللقبى بمنزلة البسيط من الاضافى أن الاول يلاحظ فى مفهومه الوحدة والثانى يلاحظ فى مفهومه الكثرة وهذا القدر لا يكفى للتقديم فلا يرد أن كلا من معنى الاصول والفقه مغاير للمعنى اللقبى أما الفقه فظاهر وأما الاصول فلانها جمع أصل بمعنى المبنى وسيصرح المصنف فيما سيأتى بان المراد بالاصول الادلة الاربعة وهى غير المعنى

(قوله بكل اعتبار) أقول كل من التعريفين مقصود ههنا اعنى مقدمة الشروع على بصيرة أما اللقبى فلما ذكر فى الشرح قبيله وأما الاضافى فلان الجزء الاول وسيلة الى ماهو من المبادى التصورية لان الاصول المراد بها الادلة الاربعة اما نفس الموضوع ان كان الادلة فقط أو بعضه ان كان الادلة والاحكام جميعا على ما سيأتى وأيا ما كان فتصورها من تلك المبادى ولهذا قال المصنف فى المتن فيبحث فيه عن أحوال الادلة المذكورة وجزؤه الثانى لا يحتاج اليه اللقبى لاعتباره فيه أيضا فظهر ضعف ما قيل ان المقصود فى هذه المقدمة هو التعريف اللقبى وما يتبعه من بيان موضوع العلم الملقب باصول الفقه وحصر أقسام هذا الكتاب المؤلف فيه فان هذه الامور من مقدمات الشروع لما تضمنه الكتاب من هذا العلم لكن المعنى الاضافى قرن بالمعنى اللقبى فى البيان لما بينهما من علاقة النقل وملاحظة المعنى الاضافى فى المعنى الثانى اللقبى قال (نظرا الى أن المعنى العلمى هو المقصود فى الاعلام) أقول يعنى أن اللفظ اذا نقل الى العلمية يكون فيه معنيان منقول عنه ومنقول اليه والمقصود فيه هو المعنى الثانى وفيه بحث لانه ان أراد أن المقصود فيه ذلك مطلقا فلا نسلم ذلك كيف وقد يقصد الاضافى بحسب المقام وان أراد أن المقصود فيه ذلك من حيث كونه علما لمناه لكنه لا يفيد لان ذكر الاضافى ههنا ليس من حيث العلمية اللهم الا أن يراد أنه المقصود فى الاعلام الاصطلاحية بالنظر الى ذلك الاصطلاح فانه لما كان علما عند أرباب الفن المشروع فيه جعل أصلا فى القصد قال (وانه من الاضافى بمنزلة البسيط من المركب) أقول فيه بحث لانه ان أراد أن اللقبى بمنزلة الجزء من الاضافى فلا بأس بذلك اما بحسب اللفظ فلاتحادهما واما بحسب المعنى فلان كلا من معنى الاصول والفقه مغاير للمعنى اللقبى أما الفقه فظاهر وأما الاصول فلانها جمع أصل بمعنى المبنى وهو المعنى اللقبى فان قيل المراد بالاصول ليس المبتنيات مطلقا بل مبتنيات الفقه فيتناول المعنى اللقبى لان مسائل الاصول مبتنيات الفقه وأدلته كما سيأتى وقرر أن حقيقة العلم هى المسائل قلنا لا نسلم أن جميع مسائل الاصول مبتنيات الفقه وأدلته كيف وسيأتى أن بعضا من مسائلها لبيان شرائط وقيود معتبرة فى مسائل هى المبتنيات للفقه وان سلم فيكون هذا المعنى مستفادا من مجموع

فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا والى مافيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ورد بانه استعمال اللفظ فى معنى غير متعارف وبان الحقيقة العرفية فى الحكم هو ما ثبت بالخطاب من الوجوب وغيره وبان الايجاب والوجوب من مقولتين متباينتين بالذات الفعل والانفعال فكيف يتحدان ومع ذلك الفساد كله فهو اعتراف بحدوث الحكم والخطاب وقد عرفت أنه الحق وقد أنكره سابقا وتعسف بان الحادث هو التعلق وان العلل الشرعية امارات وخاض كالذى خاضوا بان المراد من الخطاب الذى هو فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام هو ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسى الازلى ومن ذهب الى أن الكلام فى الازل يسمى خطابا فقد

والمصنف

والمصنف قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه مأخوذ في التعريف اللقبي فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبي كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبد الله قال فعرفها اولا باعتبار الاضافة

اللقبي (قوله والى أن الفقه الخ) أى معنى لفظ الفقه وتفسيره مأخوذ فيه كما يدل عليه قوله والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وقوله فان قدم تفسيره أى تفسير هذا اللفظ فهو من قبيل الاستخدام (قوله والا احتيج اى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي) أما الاحتياج الاول فلانه مأخوذ معتبر في مفهوم اللقبي وأما الاحتياج الثاني فليعلم أنه مفهوم لفظ الفقه لان لفظ الفقه وان وقع جزء المعرف ومعناه لاصلي جزء المعرف لكن المعرف لم يعلم منه أنه معناه اذ لا يريد دلالة التعريف اللفظي للمركب الاضافي على أن مجموع هذا المعنى لمجموع هذا اللفظ أما أن هذا الجزء من المعنى لهذا الجزء من اللفظ فلا فبالضرورة تمس الحاجة عند قصد تعريف الاضافي الى ايراد تفسير لفظ الفقه مرة أخرى ان قلت فلو ورد لفظ الفقه في تعريف اللقبي وتفسيره ثم لم يذكر في تعريف الاضافي بلا احتياج الى ايراد تفسيره لسبق العلم به حينئذ من حيث ذاته ومن حيث كونه مفهوما لفظ الفقه قلت لا وجه لذلك لان اللائق بشأن التعريف أن يكون في ذاته تاما مفيدا للمطلوب غير مشتمل على مجهول (قوله ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا) قيل يعنى هذه العبارة التي أحد أجزائها الاصول وثانيها الفقه وثالثها الاضافة لا الاصول المضافة الى الفقه وفيه بحث أما أولا فلان العبارة المركبة من هذه الاجزاء الثلاثة لا توصف بالجمعية بل الموصوف بها هو الجزء الاول وأما ثانيا فلان جعل الاضافة جزأ من العبارة غير مستقيم ولعل الباعث على ما ذكر أن ظاهر كلام الشارح مشعر بان المعرف عند قصد المعنى الاضافي جمع وبان ما هو

أصول الفقه والكلام انما يتم اذا استفيد ذلك من الاصول فقط وغاية ما يمكن أن يقال المراد بالاصول القواعد التي جعل المصنف اللقبي عبارة عن العلم بها وهذا المعنى يستفاد من الاصول المقيدة بالاضافة فقط الى الفقه والقيد غير المجموع والمقيد حقيقة للمعنى اللقبي هو الاصول فقط لكن بهذا الاعتبار على أن المعنى اللقبي هو العلم بالقواعد والجزء من الاضافي هو القواعد لكن لما كان بينها وبين العلم بها ملابسة قوية نزل منزلتها ولعل انما قال بمنزلة البسيط لذلك لكنه لا يلائم تصريح المصنف فيما سيأتي بان المراد بالاصول الادلة الاربعة فليتأمل قال (فان قدم تفسيره) أقول اى تفسير الفقه بان يقدم تعريف أصول الفقه باعتبار الاضافة قال (والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي) أقول اعلم أن مراد الشارح بيان سبب عدول المصنف عن طريقة ابن الحاجب وسلوك طريقة أخرى وما ذكره يفيد ذلك لان التعريف اللقبي الذي ذكره ابن الحاجب يشتمل على تعريف الفقه من حيث الذات لا من حيث كونه مدلول لفظ الفقه فاذا قدم التعريف اللقبي يحتاج الى اعادة تفسير الفقه في التعريف الاضافي مرة أخرى ليعرف من حيث انه مدلول لفظ الفقه كما فعله ابن الحاجب بخلاف ما اذا قدم الاضافي حيث يعرف الفقه حينئذ بالحيثيتين فلا يحتاج الى اعادة تعريفه في اللقبي بل يكفي أن يقال هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه كما فعله المصنف فالاعتراض بانه يمكن أن يقال في اللقبي انه العلم بالاحكام التي يتوصل بها الى الفقه لم يتبين معنى الفقه ثم يورد في تعريف الاضافي فلا يحتاج الى تفسير الفقه مرة أخرى لا يرد على الشارح لانه لا يقدح في غرضه كما عرفت وهو مع ذلك باطل في نفسه اذ لا معنى حينئذ للاخذ في تعريف الاضافي لان المفسر حينئذ الاصول فقط قال (ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا) أقول يعنى هذه العبارة التي احد أجزائها الاصول وثانيها الفقه وثالثها الاضافة لا الاصول المضافة الى

الخطاب بالكلام الموجه للافهام أو الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه وكل ذلك لهو الحديث وفضول الكلام لا ترتضيه الشريعة ولا يثبت عليه قدم الاسلام والكلام النفسي ليس مما يقع به التخاطب ويتصور توجيهه للافهام والبحث عنه لا يتعلق به الغرض الاصولي ولا يناسب المقام (قوله يخرج منه الخ) أجيب عنه بان الافعال التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي متعلقة بفعل الولي فانه يجب عليه أداء الحقوق من مال الصبي ورده المصنف من وجهين ذكرهما في الشرح (قوله وكونها مندوبة الخ) قيل عليه معنى كونها مندوبة أن الولي مأمور بان يحرضه على الصلاة ويأمره بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع ورد بان كون صلاته مندوبة استحقاق الثواب بها وان لم يلزم العقاب بتركها وتحريض الولي أمر آخر خارج عنه هذا

بتذنيبأث الضمير وقال فالآن نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره والقلب علم يشعر بمدح أوذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح (قوله أما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف) وهو الاصول (والمضاف اليه) وهو الفقه

جمع عند قصد المعنى الاضافى ومفرد عند قصد المعنى اللقبى واحد لكن كل منهما خلاف الواقع أما الاول فلان المعرف هو المركب الاضافى وهو ليس بجمع وأما الثانى فلان المفرد تمام اللفظ والجمع جزء منه ففى عبارته تسامح وفى وجه تذكير الضمير وتأنيثه فى الموضعين حينئذ تكلف (قوله وقال فالآن نعرفه) ولم يورد لتذكير الضمير ماهو قرين العبارة التى وقع فيها التأنيث أعنى قوله وثانيا باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص لاحتمال أن يكون التذكير فيه باعتبار الجزء لا ماذكره (قوله واللقب علم يشعر بمدح أوذم) أى باعتبار معناه الاصلى فانه قد يلاحظ حال العلمية تبعا ولذلك نهى شرعا أن يذكر الشخص بعلمه الدال فى أصله على ذم اذا كان يتأذى به ثم الفرق بينه وبين الكنية على هذا التفسير بالحيثية فاشعار بعض الكنى بالمدح أو الذم كأبى الفضل وأبى جهل لا يضر وقد يقال الاعلام اما مصدر بأب أو أم أم لا الاول الكنية والثانى اما مشعر بمدح أوذم أم لا الاول اللقب والثانى الاسم فعلى هذا تقابل الاقسام بالذات ونقل القاضى فى شرح الاوضح عن الام أن من الكنية ماصدر بابن أو بنت وبعض أهل الحديث يجعل العلم المصدر بأب أو أم مضاف الى اسم حيوان أو صفته كأبى الحسن كنية والى غير ذلك لقبا كأبى تراب (قوله وأصول الفقه علم لهذا الفن) قيل هو علم جنس لان علم أصول الفقه كلى لتناوله افرادا قائمة بأشخاص وتحقيق وضعه أن الواضع تصور طائفة من المسائل وما يلحق بها بتلاحق الآراء باسم جمعها وعين اللفظ بهذه الملاحظة الاجمالية بازاء جميع الخصوصيات دفعة وقيل هو علم شخص لان الاعلام الجنسية اعلام تقديرية لا يصار اليها الا لضرورة والحق هو الاول لانه ان اعتبر المسمى نفس القواعد والاصول سواء علمها زيد أو عمرو لم يكن المسمى شخصا حقيقيا كما صرح به الشارح فى تحقيق قوله والشخص لا يتعدد وان اعتبر القواعد القائمة بالمدون لم يكن أحد منا اذا قامت به تلك القواعد عالما بذلك العلم ومن البين أنه ليس كذلك واعتبار الوضع عاما والموضوع له خاصا بعيد (قوله فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول) الاحتياج الى معرفة المضاف ههنا باعتبار جوهره وباعتبار هيئة الجمع لانها

الفقه وان سبق اليه بعض الاوهام بلا امعان قال (واللقب علم يشعر بمدح أوذم) أقول يعنى باعتبار مفهومه الاصلى فان ذلك قد يقصد تبعا قال (وأصول الفقه علم لهذا الفن) أقول قيل هو من أعلام الاجناس لان علم أصول الفقه كلى يتناول افرادا متعددة اذ القائم منه بزيد غير القائم بعمرو شخصا وان اتحد معلوماتها فان قيل تزايد بعض المسائل بحسب تلاحق الافكار ينافى العلمية لان الموضوع له حينئذ هو الحقيقة المتحدة فى الذهن وهى لا تقبل التزايد قلنا الموضوع له ما فوانين وأصول يمكن أن يتوصل بها الى استخراج المسائل الزائدة أو المجموع بمنزلة الاركان الزائدة فكما لا يتغير المسمى بنقصانها فكذا بزيادتها فان الطفل مثلا اذا سمى باسم ثم زاد بعض أجزائه بحسب كبر السن واللحية ونحو ذلك لا يتغير المسمى بذلك ولا يخل بالعلمية فكذا هذا قال (فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه) أقول معرفة المضاف من حيث هو مضاف تتوقف على معرفة المضاف اليه فاذا احتاجا الى تفسير أو تبيين وجب تقديم المضاف اليه على المضاف ولذا قال الآمدى فى الاحكام أصول الفقه مؤلف من مضاف ومضاف اليه وان يعرف المضاف اليه فلا جرم وجب تعريف معنى اللفظ أولا ثم معنى الاصول ثانيا والعجب من ابن الحاجب والمصنف كيف ذهب عليهما هذا عكسا اللهم الا أن يقال انهما لم يعتبرا الحيثية المذكورة

أما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال (الاصل ما يبتنى عليه غيره) فالابتناء شامل للابتناء الحسى وهو ظاهر والابتناء العقلى وهو ترتب الحكم على دليله (وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد) وقد عرفه الامام فى المحصول بهذا

(قوله لا يصح) قيل عليه هذا الابتناء على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبى الا وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولى وللمصنف أن يبطل ما صرحوا به اذ لا ريب فى أنه يتعلق بافعاله أحكام كثيرة كصحة الايمان والصلاة والاذكار والتلاوة وغيرها من العبادات وبطلان الطلاق والعتاق والهبة وغير ذلك والقول بان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المأتى به موافقا لما

لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه و يحتاج الى تعريف الاضافة أيضا لانها بمنزلة الجزء الصورى الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما فى معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له و مستند اليه فالاصول جمع أصل وهو فى اللغة ما يبتنى عليه الشئ من حيث انه يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث

بمنزلة الجزء الصورى له فعدم التعرض لها كعدم التعرض لتعريف الاضافة (قوله لان تعريف المركب يحتاج الخ) أى تعريف المركب من حيث هو مركب تركيبا خاصا يحتاج الى معرفة مفرداته الغير البينة من حيث يصح كونها أجزاء منه فان البانى مثلا يحتاج الى معرفة اجزاء البيت من حيث يصح البناء بها وما يتعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج ونحوهما الا من حيث انها بسيطة أو مركبة أو نحو ذلك مما لا دخل له فى صحة تركيبه منها (قوله لانها بمنزلة الجزء الصورى) انما لم يقل جزء صورى لما سبق من أن الاضافة ليست جزأ من العبارة لا لان الجزء الصورى انما يستعمل فى الاجسام لان الجزء الذى به الشئ بالفعل جزء صورى مطلقا كما يدل عليه سوق كلامهم فى بحث العلة والمعلول وان كان كلام الشريف فى تعريف الفكر صريحا فى ذلك (قوله للعلم بان معنى اضافة المشتق الخ) يعنى قد علم هذا فى اللغة ولم يطرأ لها نقل و كثرة استعمال فى غير هذا المعنى حتى يقع اختلال فى ذلك العلم وتردد بخلاف المضافين وفى تخصيص الحكم المذكور بالمشتق وما فى معناه كما أشار اليه ههنا وصرح به فى حواشى شرح مختصر نظر لانه حاصل فى أعجبنى كتابة زيد اللهم الا ان يلاحظ تأويل المصدر بان مع الفعل فيكون فى معنى المشتق ولا ضرورة الى ذلك مع أن ذلك التأويل لا يلائم الاضافة (قوله فاصل الفقه الخ) فان قلت معرفة المضاف من حيث هو مضاف تتوقف على معرفة المضاف اليه فيجب أن يقدم تعريفه كما فعله الآمدى فى الاحكام فلم عكس المصنف قلت لان الخفاء ههنا فى العدم معلومية ذاتى المضافين لا باعتبار حيثية الاضافة ولذا لم يتعرض لتعريفها فقدم تعريف ما هو مقدم وهو المضاف (قوله ما يبتنى) اما على صيغة المجهول لانه يجئ متعديا قال فى الصحاح ابتنى دارا و بنى بمعنى واما على صيغة المعلوم يقال بناه عليه فابتنى

قال (لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة) أقول يعنى من حيث يصح تركيبها مثلا لابد فى معرفة البيت من معرفة الارض والجدار والسقف من حيث يصح تأليف البيت منها الا من حيث انها جواهر وأعراض ونحو ذلك فان قيل ان اريد معرفة المركب بكنهه فلابد من معرفة مفرداته كذلك وان أريد معرفته بوجه ما فلا حاجة الى معرفتها أصلا لجواز تصوره باعتبار عارض قلنا الحصر ممنوع بل المراد معرفته من حيث هو مركب تركيبا خاصا فلابد من معرفة المفردات من حيث يصح تركيبها بوجه خاص فان البنا يحتاج الى معرفة أجزاء البيت من حيث يصح البناء بها وما يتعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج ونحو ذلك لا من حيث انها مركبة أو بسيطة أو نحو ذلك اذ لا دخل لها فى صحة تركيبه منها وأصول الفقه مركب اضافى دال على معنى كذلك فلابد من معرفة مفرداته من حيث يصح الاضافة بينهما قال (و يحتاج الى تعريف الاضافة) أقول لا يقال قد اعترف آنفا بان المركب انما يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ومعنى الاضافة بين كما اعترف به أيضا حيث قال للعلم بان معنى اضافة المشتق الخ ولا يكون تعريفها محتاجا اليه لانا نقول المعلومية المستفادة من معرفة قواعد العربية التى جعلوها مبادى للاصول لا تقتضى البينة بمعنى البديهة المغنية عن التفسير وهو ظاهر لمن له أدنى مسكة (قوله اضافة المشتق وما فى معناه) أولى من قول بعض المحققين اضافة اسم المعنى لانه مبهم لو لم يرد به هذا لم يستقم وأراد بما فى معناه مثل الاصل فانه بمعنى الدليل أو المبنى (قوله ما يبتنى) على صيغة المجهول

وورد به الشرع أو مخالفا له أمر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة ومعنى جواز البيع صحته مدفوع بان كون المأتى به موافقا الى آخره انما يمكن معرفته بعد ورود الشرع فيكون حكما شرعيا على أن صحة الفعل عند الشافعية عبارة عن كونه مسقطا للقضاء والفساد بخلافه وقد صرح الآمدى فى الاحكام بان الصحة والفساد من الاحكام الوضعية (قوله ثم أداء الولى حكم آخر) وهذا فى غاية الظهور لان وجوب أداء الحق من ماله مسبوق بثبوت الحق فى ذمته من ماله وذا نفس الوجوب عليه فيتفرع عليه وجوب الاداء عليه لكن الولى يؤدى عنه بطريق النيابة بحكم الشرع لعجزه عن الاداء ولو سلم عدم دخوله تحت الحكم التكليفى فلا ريب فى دخوله فى الحكم الوضعى اذ اتلاف الصبى سبب لوجوب الضمان (قوله فينبغى أن يقال بافعال العباد) قيل عليه

انها تبتني على علم التوحيد وانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المصنف الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا ادلته وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله المعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وحينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة

(قوله في العرف الى معان أخر) ونقل في الاصطلاح الى معنى آخر وهو المقيس عليه (قوله الى ان النقل خلاف الاصل) ان جعل ترتب الحكم على الدليل تفسيرا للابتناء العقلي مطلقا فالمراد ان النقل خلاف الاصل فلا يقال ان الاصل نقل الى الدليل لعدم الضرورة اذ يصدق عليه انه مبتنى عليه بالابتناء العقلي نعم يقال ينقل الى الراجح والقاعدة الكلية وان حمل على التمثيل فالمراد ان النقل خلاف الاصل فلا يقال بان الاصل نقل في العرف الى شيء من المذكورات لانه يصدق على كل منها انه مبتنى عليه بالابتناء العقلي اذ المرجوح كالمجاز مبني على الراجح كالحقيقة والمسائل الجزئية مبتناة على القاعدة الكلية (قوله على الجدران) الجدران جمع جدر بفتحتين والجدر والجدار الحائط وجمع الجدار جدر بضمتين (قوله ولا معنى لمستند العلم الخ) أي استنادا قريبا او بحسب ما يتعارف ويتبادر فلا يرد المنع على الحصر بان العلم يستند الى أشياء أخر كالترجيح والاجتهاد وغيرهما لكن أصول الفقه على هذا التفسير لا يصدق على الفن المخصوص اذ ليس نفس أدلة الفقه بل هو العلم الباحث عن أحوال الادلة الاجمالية (قوله وبهذا يندفع الخ) أي بان النقل خلاف الاصل فلا ضرورة في العدول اليه (قوله وانما هو مثال له) فحينئذ يؤول قول المصنف

فان ابتنى متعد صرح به الجوهري (قوله مثل الراجح) يقال الاصل الحقيقة ويراد الراجح على المجاز والقاعدة الكلية يقال لها أصل وهو أن الحقيقة مقدمة على المجاز والدليل الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة ونحو ذلك قال (وبهذا يندفع ما يقال الخ) أقول أي بان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة تدعو اليه لان كونه بمعنى الدليل مستفاد من الاضافة الى الفقه من غير شمول الغير المقصود يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان الحاجة اليه عدم الارتكاب لمحذور النقل وأما محذور الشمول لغير المقصود فيندفع بالاضافة كما عرفت قال (فان قلت ابتناء الشيء على الشيء) أقول تحقيق السؤال أن الابتناء من مقولة الاضافة وكل اضافة معدوم في الخارج فلا وجه لتوصيفه بالحسي المستلزم للوجود الخارجي أما الصغرى فظاهرة وأما الكبرى فلما ذكره جمهور المحققين واكثر الفلاسفة من أدلة مقررة في علم الكلام حتى ان بعضا من الفلاسفة قائل بالوجود بعضها استدل بأنا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وأبوة زيد وبنوة عمرو ونحو ذلك سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا ورد بان

هذا الا بعدي تعقلا لان تعلق الحق بماله أو زمنه ليس بتعلق لافعال العباد فلا بد من دخل به في تعريف الحكم وقد علمت جوابه فيما سبق بان نفس الوجوب يترتب عليه وجوب الاداء فيترتب عنه الولي هذا (قوله ما ثبت بالقياس الخ) قيل عليه كذلك الكتاب والسنة والاجماع فانها كاشفة عن خطاب الله تعالى ومعرفة له وهذا معنى كونها أدلة الاحكام ورد بان الادلة الثلاثة كاشفة عن الحكم الثابت في نفس الامر بامر الله تعالى بخلاف القياس فانه كاشف عن العلة المستنبطة من موارد الادلة الثلاثة ولذا عدت الثلاثة أصولا مطلقة والقياس أصلا من وجه دون وجه فلذلك خصه المصنف بالذكر (قوله والشرعية ما لا يدرك الخ) قيل عليه ما ورد به خطاب الشرع عند الاشاعرة في قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان

والاحكام

والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء

وهو ترتب الحكم على دليله بأن يقال مراده ان الابتناء شامل للابتناء الحسي والابتناء العقلي الذي في المبحث أي أصول الفقه وهو ترتب الحكم على دليله وغاية اقتصر على ذكر هذين القسمين لان هذا الكلام لدفع شبهة متوهمة هي أن تعريف الاصل لا يصدق على الذي في أصول الفقه لان الابتناء لا يكون الا حسيا وفي أصول الفقه لا يعقل ابتناء حسي فلما لم يعتبر في الشبهة غير الابتناء الحسي الذي في أصول الفقه اقتصر في جوابها أيضا عليهما كأنه قال الابتناء كما يشمل الابتناء الحسي يشمل الابتناء الذي في أصول الفقه فقوله وهو ترتب الحكم على دليله حينئذ على ظاهره أو يقال مراده من قوله وهو ترتب الحكم ان الابتناء العقلي في أصول الفقه هو ترتب الحكم وعلى هذا يكون قوله وهو ترتب الحكم على خلاف ظاهره فتأمل (قوله والاحكام الجزئية على القواعد الكلية) قيل العلم بالقواعد الكلية يستلزم العلم بالاحكام الجزئية فلا يخرج الابتناء الذي فيه عن ابتناء الحكم على دليله وأجيب بان المراد ابتناء الحكم على القواعد من حيث هي قواعد لا من حيث انها أدلة ليس ابتناء الحكم على الدليل من حيث هو دليل فتخرج وقيل في بيان ان القاعدة الكلية ليست دليلا على الحكم الجزئي انه لو كان كذلك لم يوضع لفظ الاصل مرة للدليل وأخرى للقاعدة الكلية وليس بشيء لان الخصوص معتبر في الوضع الثاني كوضع الدابة للفرس مع انها دابة أيضا (قوله والمعلولات على عللها نوقش فيه) بان العلل يستدل بها على معلولاتها التي هي أحكامها المبتناة

القطع انما يصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد أعمى وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى في الخارج فانه يلزم اذا كان الخارج ظرفا لوجود شيء ولا يكفي كونه ظرفا لنفسه وتحقيق الجواب ان توصيفه بالحسي لا يستلزم وجوده الخارجي وانما يستلزمه اذا اقتضى نسبة شيء الى الحسي كونه محسوسا وليس كذلك لجواز أن تكون نسبته اليه لكون طرفيه محسوسين كما قيل في وجه نسبة الحسي فاذا أريد بالحسي هذا المعنى يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار لكون طرفيه محسوسين بالبصر وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر لكون طرفيه محسوسين بالسمع ولو سلم انها تقتضي ذلك لكن لم لا يجوز ان لا يعتبر التحقيق المبني على اعتبار العقل بل يكتفى بما يفهم بحسب العرف من ابتناء السقف على الجدار وابتناء بعض أجزاء الجدار ونحو ذلك محسوس وان كان يقتضي العقل معقول محض فاذا أريد بالحسي هذا المعنى يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر منه اذ لا يعد ذلك محسوسا في العرف أيضا ولا يدخل في النقلي بتفسيره وهو ترتب الحكم على دليله ولا واسطة فيبطل تفسيره للعقلي بما ذكر وكيف لا يبطل تفسيره وهو مثاله وجزئي من جزئياته فان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما أشبه ذلك ابتناء عقلي قطعا ولا يصدق على شيء منها انه ترتب الحكم على دليله اما ان أريد بالحكم ودليله الحكم والدليل الشرعيان فظاهر واما ان أريد بهما الاعم فلان الحقيقة لا تدل على المجاز بل الدال عليه هو اللفظ مع القرينة كما ثبت في موضعه وكذا القاعدة الكلية ليست دليلا على الحكم الجزئي والا لم يوضع لفظ الاصل مرة للدليل وأخرى للقاعدة الكلية وكذا المصدر لا يدل على الفعل المشتق بل الامر بالعكس وهو ظاهر واما عدم صدقه على ابتناء المعلولات على عللها ففيه مناقشة لان العلل يستدل بها على معلولاتها التي هي أحكامها المبنية عليها فليتأمل فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا تعريفا بالمثال بحذف اداة التشبيه للايجاز قلنا التعريف بالمثال في قوة التعريف بالعرضيات لان وجه المشابهة يكون أمرا عارضا فوجب ذكر الاداة ليفهم منها التشبيه فينتقل منها الى الخاصة المميزة فلو حذف للايجاز لادى الى التعمية والالغاز فالوجه الذي يقبله المنصف ويليق بتدقيق المصنف أن يقال لم يرد به تفسير الابتناء حتى يرد عليه ما ذكر بل تعيين ما هو

خطاب الله الخ تعريفا للحكم على مازعمه لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة أي تفسير فسر ورد بان الفرق بين المعنيين ثابت على ماذهب اليه غيرهم والمصنف في تزييف رأي الاشاعرة فلزوم التكرار عليهم لا يضره والحق أن المذهب المنصور عند الحنفية أن العقل يستقل في درك بعض أحكام الشرع لكن ورود الشرع لابد منه في شرعية الحكم ولزوم التكليف هذا فان اعترف بذلك الاشعري فالفرق بين المعنيين بين والا فمذهبهم في وهن على وهن على أن التصريح بما علم التزاما شائع في التعاريف وغيرها (قوله فيدخل في حد الفقه) اعترض عليه بانه انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المصطلح وهو ممنوع كيف وهي أخلاق وملكات نفسانية قد يجعل العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق واحترز عنها بزيادة قوله عملا على المعرفة وأجيب بان

عقلى (قوله واعلم ان التعريف اما حقيقى) الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أولا فالاولى الماهية الحقيقية أى الثابتة فى نفس الامر ولا بد فيهما من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية أى الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور

عليها والجواب ان ذوات الاشياء الخارجية من حيث هى ذوات لا يسميها أحد بالحكم ولو سلم فالابتناء على الدليل ابتناء بحسب الحصول العلمى وعلى العلة ابتناء بحسب الحصول العينى ولذلك قد يكون الدليل هو المعلول ولو سلم فلا شك فى ان المعلولات الظاهرة مبتناة على العلل الخفية كالعلم مع الصانع ولا دلالة فى العلة بخفائها قطعا (قوله الماهية اما أن يكون لها تحقق وثبوت الخ) ليس المراد فيه مفهوم الماهية المعدود من المعقولات الثانية اذ لا تحقق له أصلا بل ما صدق عليه ذلك المفهوم كالحيوان الناطق والمراد بوجودها وجود جزئياتها فظهر الفرق بينها وبين الجنس والنوع لان المراد بهما مفهومهما ولا وجود له بذلك المعنى بل الموجود ما صدق عليه مفروض ذلك المفهوم (قوله ولا بد فيهما من احتياج الخ) قال الفاضل الشريف قيل فيه نظر اذ اللازم انما هو احتياج الماهية الى الاجزاء لا احتياج الاجزاء بعضها الى بعض واعترض عليه بانه ذكر فى شرح المواقف أن هذا الحكم الكلى بديهى والتمثيل للتوضيح فالمناقشة ههنا واهية جدا والجواب ان كلامه فى شرح المواقف انما هو فى الماهيات الواحدة وحدة حقيقية لا فى الحقيقة المفسرة بما له ثبوت فى نفس الامر ومع قطع النظر عن الاعتبار فان هذا التفسير يشمل مثل العكس وقد صرح ذلك الفاضل بانه ليس واحدا وحدة حقيقية ولا احتياج لبعض أجزائه الى البعض والمناقشة التى

المقصود ههنا وذلك لان مقصود المصنف ههنا على ما بينه الشارح تعميم الاصل لدليل الحكم الشرعى حذرا عن ارتكاب خلاف الاصل الذى هو النقل بقدر الامكان فلا جرم جعل الابتناء شاملا للحسى بالاستطراد والابتناء العقلى المقصود هنا وهو ترتب الحكم على دليله اذ لا فائدة فى التعميم لغير المقصود فكانه قال ولا بتناء العقلى وهو ههنا ترتب الحكم على دليله فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق قال (الماهية اما أن يكون لها تحقق وثبوت) أقول فيه اشكال وهو ان المقرر فى الكتب ان الماهية من المعقولات الثانية التى لا تحقق لها فى الخارج وان التحقق والثبوت والوجود ألفاظ مترادفة فان الوجود عندنا منحصر فى الخارجى اذ لا نقول بالوجود الذهنى فلا معنى لقوله الماهية اما أن يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل وهو ظاهر ولا لقوله أى الثابتة فى نفس الامر لان معنى وجود شئ فى نفس الامر انه موجود فى حد ذاته اذ ليس وجود ذلك باعتبار المعتبر وفرض الفارض بل وقطع النظر عن كل اعتبار وفرض كان هو موجودا وذلك الوجود اما أصلى أو ظلى لا سبيل الى الثانى لانا لا نقول به فتعين الاول وقد بطل فان قيل المراد بوجودها وجود جزئيات لا تصدق عليه قلنا فحينئذ لا معنى لقول الجنس والنوع من الاعتبارى بمعنى المعدوم فى الخارج بل الجواب ان المعدود من المعقولات الثانية انما هو مفهوم الماهية والماهية المردود فيها ههنا ليس مفهومها بل ما صدق عليه ذلك المفهوم والمراد بوجودها وجود جزئيات ما صدق عليه ولا وجود لمفهومها بهذا المعنى أيضا فظهر الفرق بينها وبين الجنس والنوع لان المراد بهما مفهومهما ولا وجود له بهذا المعنى بل الموجود ما صدق عليه مفروض ذلك المفهوم قال (ولا بد فيهما من احتياج بعض الاجزاء الى البعض الخ) أقول أى لا بد فى الماهية الحقيقية من احتياج بعض الاجزاء اذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قال الفاضل الشريف قدس سره فى شرح المواقف قالوا هذا الحكم الكلى بديهى والتمثيل للتوضيح والمناقشة ههنا لان اللازم انما هو احتياج الماهية الى الاجزاء لا احتياج

واعلم أن التعريف اما حقيقى كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيأ من أمور هى أجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمى هو تبيين أن هذا الاسم لاى شئ وضع

بطلان الطرد بالنظر الى آثار الملكات المذكورة لانها من الصبر والشكر والتواضع والبخل والجبن والتكبر والاسم يطلق عليها وعلى آثارها ولا ريب فى أن العلم ببعض تلك الآثار غير داخل فى مسمى الفقه مع شمول التعريف اياه وشائع الاصطلاح فى الاحكام العملية أن يراد بها ما ليست باعتقادية فيتناول العلم بالاحوال القلبية التى تسمى الوجدانيات المبحوث عنها فى علم الاخلاق والتصوف ولذلك قالوا ان الاحتراز عنها احدث بحدث وعن الكلاميات

فوضع بازائها اسماءمن غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشئ ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية أولا وعلى الاول اما أن يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشئ أو وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا

أفادها في هذا الموضع حقة (قوله والتمثيل بالمركبة الخ) هذا يشعر بان القيود المذكورة جزء مفهوم الجنس والنوع وليست قيود المفهوماتها (قوله ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما الخ) الظاهر ان لفظ ما في ما يتعقله عبارة عن الامر الخارجي وما في حكمه وضمير بازائه راجع الى الحاصل في العقل المفهوم من قوله ما يتعقله الواضع وقوله اما أن يكون متعقله أي الذي حصل في عقله بالذات وقوله فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم على حذف المضاف أي لجزئيات مسمى الاسم فان الماهية انما هي للامور الخارجية أو ما في حكمها بل سيصرح الشارح بان مسمى اللفظ هو مفهومه وافراد مفهومه فيقال الكل من زيد وعمرو مسمى الرجل فلا حاجة الى الحذف ويرد عليه أن ما يتعقله الواضع يجوز أن يكون نفس الماهية الحقيقية وذلك أن تقول الامر الخارجي والذهني متحدان في الحقيقة وانما الاختلاف في الوجودين ولذا يقال الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فله اعتباران متغايران اعتبار حصوله في الذهن واعتباره من حيث هو فتارة يلاحظ الاعتبار الاول كما في مرجع ضمير بازائه وتارة يلاحظ الاعتبار الثاني كما في الاشارة اليه بقوله ذلك الشئ فليتأمل (قوله وتعريف مفهوم الاسم الخ) أي من حيث انه مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم أعم من أن يكون له حقيقة أم لا بان يكون معدوما وأمرا اعتباريا محضا فيندرج فيه الثاني الواقع في مقابلة الاول الذي وقع في قوله وعلى الاول ولذا لم يتعرض له ولم يقل وعلى الثاني كما هو الظاهر في السياق (قوله يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه الخ) هذا موافق لكلام المصنف ويدل على ان التعريف اللفظي تعريف اسمي

الاجزاء الى بعض الماهية قال (كالاصل الموضوع بازاء الشئ ووصف ابتناء الغير عليه) أقول انما قال هكذا ولم يقل بازاء الشئ الذي يبتني عليه غيره ونحوه تحقيقا لمعنى التركيب اذ لو قال كذلك يفهم ان الموضوع له هو المقيد لا المركب قال (والتمثيل بالمركبة من عدة أمور الخ) أقول جواب عما يرد على المصنف ان المتبادر من تمثيل الماهيات الاعتبارية بالمركبة اختصاصها بها بحيث لا يوجد من الماهية الاعتبارية بسيط وتقرير الجواب ان التمثيل بالمركبة لا يقتضي الاختصاص بها ولا ينافي كون بعض الاعتبارات بسائط لان المقصود توضيح الماهية الاعتبارية بمثال وهو لا يقتضي ايراد الامثلة من كل نوع ولئن سلم أنه يقتضي الاختصاص بها فلا فساد فيه لان تلك البسائط انما يقال لها في العرف الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية فلا بأس في خروجها قال (ما يتعقله الواضع ليضع بازائه الخ) أقول فيه بحث اما أولا فلان ما في ما يتعقله الواضع ان كان عبارة عن الامر الخارجي وما في حكمه لزم أن لا يكون الموضوع له معنى ومفهوما حاصلا في العقل وقد صرحوا بخلافه وان كان عبارة عن الصورة العقلية لم يصح قوله اما أن يكون له ماهية حقيقية لان الماهية انما هي للامور الخارجية وما في حكمها واما ثانيا فلان ذلك الشئ اشارة الى ما يتعقله الواضع فيكون المعنى اما ان يكون متعقله نفس حقيقة متعلقة وفساده لا يخفى واما ثالثا فلان

عرف معروف بخلاف قوله عملا فان العرف لم يجر فيه على ذلك (قوله ولا يراد) قيل عليه وقع اصطلاح الشافعية على أن العلم بضروريات الدين بمعنى ما يعلم كونه من الدين ضرورة لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه فلا بد لهم من اخراجها عن التعريف ورد بان ذلك التخصيص خلاف الظاهر من العبارة فلا تحمل عليه من غير دليل على أنه يلزم منه أن لا يكون غالب علم الصحابة بالاحكام الشرعية من الفقه لكون ذلك من جملة الضروريات لهم لتلقيهم الاحكام من في رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله هذا القيد ضائع) قيل عليه اذا كان اصطلاحهم على ذلك لا يكون القيد المخرج له ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم ورد بان الاصطلاح على هذا النحو لما لم يكن صحيحا لما عرفت من خروج علوم الصحابة ولا

الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل مادل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ماينبنى عليه غيره فتعريف المعدومات لايكون الا اسميا اذلاحقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقى البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمى البتة قلت فى العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة فى نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقى البتة لانه جواب لما التى لطلب الحقيقة وهى متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشئ المتأخرة عن ما التى لطلب تفسير الاسم و بيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمى البتة لانه جواب عن ما التى لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشئ بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يقصد التعريف الحقيقى

والمفهوم من كلام المواقف انه غيره حيث قال بعد تفصيل التعريف الحقيقى باقسامه وههنا قسمان آخران من التعريف الاول التعريف بالمثال والثانى التعريف اللفظى وعليه نص الفاضل الشريف والله أعلم وعلى ماذكره الشارح ههنا يخرج من التعريف الاسمى مايفيد تفصيل مفهوم من غير أن يقصد بيان الواضع مع انه لم يدخل فى الحقيقى أيضا (قوله فى العدول عن ظاهر العبارة سعة) فانه اذا اعتبر قيد الحيثية وقيل المراد كتعريف الماهيات الحقيقية من حيث انها ماهيات حقيقية يستقيم الكلام لكن ليس فى ظاهرها تحقيق بل التحقيق ان الماهية الحقيقية الخ (قوله المتأخرة عن ما التى لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه) المفهوم من كلامهم وجوب هذا التأخر وفيه بحث لان طلب التصديق بالوجود غير متوقف على تصور تمام مفهوم الاسم الذى هو مطلوب ما الشارحة للاسم بل يجوز أن يعلم ان لهذا اللفظ مفهوما وقبل أن يتصور ذلك المفهوم بخصوصه يسئل عن ذلك المفهوم أهو موجود ام لا ثم بعد العلم بوجوده يتصور بخصوصه وبالجملة لابد من تصور المفهوم قبل طلبه بما الشارحة للاسم فلم لايكفى هذا التصور فى طلب وجوده (قوله قد يقصد التعريف الحقيقى والاسمى) لوقال الحد الحقيقى والاسمى لكان انسب بما قبله (قوله

ذلك فى قوله اما أن يكون المتعقل متعقلا والجواب عن الكل انا نختار انه عبارة عن الاول (قوله لزم أن لايكون الموضوع له معنى حاصلا فى العقل) قلنا انما يلزم ذلك لو رجع ضمير بازائه الى ماوليس كذلك بل راجع الى الحاصل فى العقل المفهوم من قوله مايتعقله الواضع فان الواضع انما يتصور الاشياء بوجوه ومعان ويضع بازاء تلك الوجوه والمعانى ألفاظا من تلك الاشياء قد يكون لها حقائق وماهيات فى نفس الامر وقد لا يكون فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انه ماهية حقيقية أى مع العلم بها وملاحظتها على تعريف حقيقى يسمى حدا تاما ان افاد تصور الماهية فى الذهن بالذاتيات كلها وناقصا ان افاد تصورها فيه ببعضها او يسمى رسما ان أفاد تصورها فيه بالعرضيات المختصة أو المركبة منها ومن الذاتيات وتعريف مفهوم الاسم وهو الذى تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء لماصدق عليه ماهية حقيقية فى نفس الامر وان لم تصور ولم يلاحظ أولا أن تعريف الاسم يفيد تبيين ماوضع الاسم بازائه امابلفظ أشهر كقولنا الغضنفر الاسد أو بلفظ يشتمل على تفصيل مادل عليه الاسم فظهر ان التعريف الاسمى مالا يكون تعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث هى هى سواء لم يكن تعريف الماهية أصلا بل بيانا ان اللفظ لاى معنى وضع أو كان تعريف الماهية الاعتبارية أو الحقيقية لكن لامن حيث هى هى بان لم يعلم تحققها بعد والاسمى بهذا المعنى يقال له لفظى أيضا على ماقاله الشارح فى حواشى شرح المختصر أى الحد اللفظى عند المحققين هو أن يقصد بيان ما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان بلفظ مرادف أو بالملازم أو

سيما أكابرهم واعاظمهم لم يكن بد من الحمل على لزوم أن يكون العالم بها نقيها فالاعتراض عليه بالمنع موجه وصحة الاصطلاح توجب الرد على الفاسد لامحالة هذا (قوله للجهل به الخ) وكذا أكثر الاحكام كما اختاره الآمدى وقال الفقه العلم بجملة غالبة من الاحكام وهو أيضا مجهول لانه عبارة عما فوق النصف (قوله ولا يراد كل واحد) قيل عليه هذا مستغنى عنه بالاول للملازمة بينهما فيما نحن فيه فانه نظير رأيت كل القبيلة أو كل واحد واحد منهم لامثل كلهم يرفعون هذا الحجر فانه يصدق على الاول دون الثانى ولا كلهم يكفيه هذا الطعام فانه على العكس ورد بان المراد من الاول مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد مايقع ويدخل فى الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل الاول بلا تناهى الحوادث والثانى بثبوت لا أدرى وفيه أن الحوادث الآتية أيضا

والاسمى الا انه قبل العلم بوجود الشئ يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادى الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة أضلاع تعريف اسمى وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا (قوله وشرط لكلا التعريفين) أى الحقيقى والاسمى الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ماصدق عليه الحد مطردا كليا أى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه

فهو صدق المحدود) المتبادر منه كون الطرد صفة المحدود مع أنه صفة الحد فلو قال هو استلزام الحد للمحدود لكان أظهر (قوله فبالاطراد يصير الحد مانعا) فيه اشارة الى ان الاطراد ليس عين المنع بل مستلزم له بعكس النقيض وهو قولنا كلما لم يصدق عليه المحدود لم يصدق عليه الحد وهو معنى كون المعرف مانعا فان قلت الظاهر المناسب للمعنى اللغوى أن يكون الاطراد بمعنى الشمول والعموم لجميع أفراد المحدود فهو لا ينافى العموم بل الخصوص فالوجه أن يجعل مستلزما للجمع لا للمنع قلت الظاهر ان الاطراد ههنا افتعال من الطرد بمعنى الرفع والمنع فهو بمعنى الامتناع والعموم لا يجامع الامتناع عن دخول الغير فيه فان قلت لم جعلوا الاطراد مقدما فى الاعتبار والعكس مؤخرا فيه قلت لان الخلل عند عدم الطرد بنقصان ذات

بالذاتيات حتى ان ما يقال فى أول الهندسة ان المثلث شكل محيط به ثلاثة أضلاع تعريف اسمى ثم بعد ما تبين وجوده يصير هو حقيقيا فمن ادعى المغايرة بينهما فعليه النقل حتى يكون لكلامه الجهة على مثل الشارح والمصنف وسائر المحققين فاحتمل كثيرا من الخرافات منها ماقيل ان التعريف الحقيقى اما مقابل للاسمى كما ذكره المصنف واما مقابل للفظى وهو الذى أفاد الماهية الغير الحاصلة سواء وجودة فى الخارج أولا والحقيقى بهذا المعنى يتناول الاسمى وحينئذ لا يصح جعل الشارح التعريف اللفظى كتعريف الغضنفر بالاسد من قبيل الاسمى لان الاسمى الذى هو مقابل للحقيقى ما أفاد تعريف الماهية الاعتبارية واللفظى ماليس كذلك لان ماهية الاسد ليست اعتبارية وان الاسمى بالمعنى الثانى هو الذى أفاد تعريف الماهية الغير الحاصلة واللفظى ليس كذلك لان الاسد لا يفيد تصور ماهية الغضنفر لانها معلومة قبله بل أفاد أن لفظ الغضنفر موضوع له قال (فان قلت ظاهر عبارته مشعر الخ) أقول منشأ السؤال قوله وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا وتقريره ان مقتضى ماذكر أن يكون تعريف الماهية الحقيقية تارة حقيقيا وأخرى اسميا والمفهوم من ظاهر عبارة المصنف انه حقيقى البتة حيث قال التعريف اما حقيقى كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية فان تعريف الماهيات الاعتبارية لا يكون الا اسميا بلا مرية وقرينة المقابلة تقتضى أن لا يكون تعريف الماهيات الحقيقية الا حقيقيا وتقرير الجواب أن العدول عن ظاهر العبارة جائز وأمره سهل فانه اذا اعتبر قيد الحيثية وقيل المراد كتعريف الماهيات الحقيقية من حيث انها ماهيات حقيقية يستقيم الكلام ويحصل المرام لكن لا يكون فى ظاهرها تحقيق للمقام بل التحقيق ما أفاده الشارح النحرير على الامر يد عليه قال (وشرط لكلا التعريفين الاطراد والانعكاس) أقول اعلم ان المراد باشتراطهما تحقق مساواة الحد للمحدود على ما هو الشرط فى التعريفات مطلقا عند المتأخرين والتعريفات التامة عند المتقدمين فان انتفاءهما اما باعمية الحد من المحدود أو باخصيته منه فاذا عدم الاول يحصل الاطراد واذا عدم الثانى يحصل الانعكاس ولما كان انتفاء مساواته فى صورة عمومه أظهر جعلوا صدق المحدود على كل ما يصدق عليه الحد بحيث لا يوجد الحد بدون المحدود فى صورة من الصور اطرادا مقدما فى الاعتبار وجعلوا صدق الحد على كل ما يصدق عليه المحدود بحيث لا يوجد المحدود بدون الحد فى صورة من الصور انعكاسا مؤخرا فى الاعتبار (قوله فبالاطراد يصير الحد مانعا) اشارة الى ان الاطراد ليس عين المنع بل

(وشرط لكلا التعريفين الطرد) أى كل ماصدق عليه الحد صدق عليه المحدود (والعكس) أى كل ماصدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل فى تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس

غير متناهية بمعنى انها لا تدخل تحت حصر الحاصرين وضبط العادين والاولى ان يراد بالاول العلم الاجمالى بالاحكام وبالثانى العلم بتفاصيلها (قوله ولا التهيؤ) أى ليس المراد بالاحكام الجميع وبالعلم التهيؤ (قوله ظهر نزول الوحى بها الخ) قيل عليه ان أريد به الظهور فى الجملة يخرج فقه كثير من الصحابة لرجوع بعضهم على بعض فى كثير من الوقائع وان أريد الظهور على الاكثر فهو غير منضبط لكثرة الرواة وتفرقهم ورد بأن المراد ظهوره للمجتهد نفسه

وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس أي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال في العكس ان كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم أخذه من أن عكس الاثبات نفي ففسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود أي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو أن يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها (قوله ولاشك أن تعريف الاصل اسمي) لانه تبين أن لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه أو احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان أو غيره ففي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه أصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه أو خارج عنه والاول اما أن يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة

المعرف وفي عدم العكس نقصان وصفه لاشتماله على أمر زائد مثلا اذا قلت الانسان حيوان ينتفي طرد التعريف بنقصان جزئه واذا قلت الانسان حيوان ناطق أبيض ينتفي العكس لا بنقصان جزء منه بل بزيادة على قدر الواجب (قوله بحسب متفاهم العرف) المتبادر انه ليس عكسا اصطلاحا وذكر الفاضل الشريف في حواشي المختصر انه عكس عرفا واصطلاحا أيضا لصدق حده عليه لكن لما كان صدق عكس الموجبة الكلية كليا مخصوصا بمادة المساواة وجزئيا شاملا لكل اعتبروا الثاني على ما هو دأبهم في صناعتهم (قوله والحاصل واحد وهو أن يكون الخ) قال الفاضل الشريف فيه اشعار بان الجمع هو عين العكس وفيه خلاف ذهب بعضهم الى انه لازم للعكس أيضا والعبارة تحتمل هذا المذهب أيضا (قوله والاول اما أن يكون وجود الشيء الخ) قال في شرح المقاصد ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب

مستلزم له وكذا الانعكاس ليس بجمع بل مستلزم له أيضا كما سيأتي قال (وأما العكس فاخذه بعضهم الخ) أقول اعترض عليه بانه عكس في الاصطلاح أيضا لانه عكس مستو للكلية الاولى نظرا الى خصوص مادتها لان المنفصلة الكلية الموجبة اذا كان تاليها مساويا بالمقدمها انعكست كلية وانما لم يعتبرها المنطقيون لعدم انتظامها في المادة وفيه بحث لان مساواة التالي للمقدم انما تثبت اذا ثبت مساواة المحدود للحد وهي انما تثبت اذا ثبت الاطراد والانعكاس باعتبار المساواة وفي بيان معنى الانعكاس جزم بوجود الشيء قبل وجوده قال (والحاصل واحد) أقول يعني حاصل المعنيين المذكورين للعكس وما لهما واحد وهو كون الحد جامعا لافراد المحدود وان كان بين نفسيهما فرق يبتني عليه أن يلزم لكل منهما كون الحد جامعا امتاز ومعه للاول فظاهر وأما للثاني فلانه عكس بنقيض الاول فيتلازمان لانه اذا صدق كلما انتفى الحد انتفى المحدود يصدق كلما وجد المحدود وجد الحد ولو لا انتفى الحد عن بعض أفراد المحدود فيكون ذلك البعض انتفى الحد وصدق عليه المحدود وهو مناف لصدق قولنا كلما انتفى الحد انتفى المحدود فعلم ان هذه العبارة لا تدل على ان الجمع عين العكس كما توهم حتى يخالف ما فهم مما سبق ان العكس مستلزم للجمع لا عينه ثم ان كلام الشارح لا يدل على ان قولنا كلما انتفى الحد انتفى المحدود يدل على الجمع باحدى الدلالات الثلاث حتى يرد عليه الاعتراض بان الامر ليس كذلك ويكون قوله والحاصل اشارة الى دفعه فان قيل قد تقرر أن الجمع لازم له قلنا مطلق لا يقتضي اللازم بالمعنى الاخص كما هو المعتبر في الالتزامية لجواز كونه غير بين أو بينا بمعنى الاعم قال (لانه تبين ان لفظ الاصل الخ) أقول قيل هذا التعريف لفظي وقد توهمه اسميا لقد عرفت جوابه فيما سبق قال (وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف) أقول قيل فائدة قوله ولا

(ولاشك ان تعريف الاصل تعريف اسمي) أي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد (لانه) أي الاصل (لا يطلق على الفاعل) أي العلة الفاعلية (والصورة) أي العلة الصورية (والغاية) أي العلة الغائية (والشروط) كادوات لصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى أصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي

لا بواسطة القياس على انه لا مانع من ارادة الشيوع فيما بينهم والاشتهار ولهذا قالوا محل الاجتهاد ما لا يكون فيه النص والاجماع متواترا ولا مشهورا ولا معلوما ولما كان للفقه كغيره من العلوم المدونة اسم كاسي في

كالخشب للسرير أو بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثانى ان كان ما منه الشئ فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشئ فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كآلات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه أقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال أصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه أصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه أحدها منع اشتراط الطرد فى

وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره فى الوجود كما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل فى تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل فكان مرادهم أن الصورة ما يكون وجود الشئ معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة فى الجملة وحينئذ لا انتقاض انتهى كلامه وأنت خبير بانه لا فرق بين أخذ الوجوب والوجود على الوجه الذى ذكره اذ يمكن أن يقال المادة اذا لحقها الصورة يكون وجوب المعلول معها بالفعل لا بالقوة كما فى الوجود اجيب بان وجوب المعلول بالفعل بالنظر الى مجموع المادة والصورة اذ المادة شرط كونها ملحوقة للصورة لا الى المادة نفسها من حيث هى كما هو المراد أجيب عنه فى أخذ الوجود فليتأمل (قوله كالهيئة السريرية له) مبنى على ما ذهب اليه البعض من جواز تقوم الجوهر بالعرض القائم بجزء آخر منه بان يتركب جوهر من جوهر وعرض قائم به اذ المحال تركبه من العرض القائم بالخارج منه أو به (قوله والثانى ان كان ما منه الشئ فهو الفاعل) لا يلزم كون ما منه الشئ خارجا منه كما يدل عليه كلامه لانتقاضه بالمركب من الواجب والممكن فانه ممكن محتاج الى علة فاعلية وهى داخلة فيه وفرض الكلام فيما كل جزء ممكن تكلف ثم ان قوله كالنجار للسرير بناء على متفاهم العرف والا فهو فى التحقيق باعتبار حركاته المخصوصة معد للسرير لا فاعل له (قوله كالجلوس على السرير) فان قلت لو كانت العلة الغائية نفس الجلوس لزم من انتفائه انتفاء السرير ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء جزء من علته التامة وليس كذلك وان كانت تصورا مالم يستقم قولهم بوجوب تأخرها بحسب الخارج قلت العلة الغائية نفس الجلوس لكن باعتبار تصوره ويلزم من انتفائه بهذا الاعتبار انتفاء السرير اذ ما له حينئذ انتفاء التصور (قوله أحدها منع اشتراط الطرد الخ) أجيب عنه بان المصنف معترض على الامام وهو ممن يشترط المساواة كما صرح فى شرح الاشارات وفيه ان مراده لو كان مجرد الاعتراض على الامام ولم تكن المساواة شرطا عند المحققين لم يبق للعدول عن ذلك التعريف وجه وجيه والاقرب أن يقال لا خلاف فى اشتراط المساواة لجودة التعريف مع انتفائها فى تعريف المحصول وهذا القدر يكفى سببا للعدول عنه بقى ههنا بحث وهو ان الشارح ذكر فى شرح الكشاف ان قول القائل الحمد هو المدح يكون صريحا فى الترادف فما ذكره ههنا مخالف له حيث اعترض بان كتب اللغة مشحونة بتفسير

شك ان تعريف الاصل تعريف اسمى اثبات وجوب الاطراد فيه فان مراده ان هذا التعريف اذا كان اسميا وقد علمت انه شرط لكلا التعريفين الطرد والعكس يكون الاطراد لازما فيه والحال انه غير مطرد فيه بحث لان محصل كلام الشارح أن الاطراد لما شرط لكلا التعريفين كان تعيين أحدهما لبيان اشتراط الاطراد لغوا بل يكفى أن يقال ابتداء فالتعريف الذى ذكر فى المحصول لا يطرد فلا بد فيه هذا الكلام وقيل قوله ولا شك الخ متفرع على قوله التعريف اما حقيقى أو اسمى وقوله فالتعريف الذى فى المحصول الخ متفرع على بيان معنى الطرد يعنى اذا كان الطرد ما ذكر فالتعريف المذكور ليس بمطرد ولا يخفى على من له أدنى دراية فى أساليب التراكيب ان هذا التوجيه يقتضى التقييد فى الكلام فان الفاء فى قوله فالتعريف الذى ينادى على فساده قال (وههنا بحث من وجوه) أقول الجواب عن الاول

المسائل لا يلزم أن يكون بالنسبة الى كل مجتهد شيأ آخر وكذا الحال فى التصديقات على ما ذهب اليه الذاهبون وحدها أو مع الملكة (قوله مع ملكة الاستنباط) جعل علم الفقه عبارة عن التصديق بالمسائل المعلومة كلها بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الاحكام وقد عرفت فيما سبق ان العلوم كانت فى القرون الفاضلة الاولى عبارة عن نفس الملكات فالفقه على ذلك ليس الا ملكة الاطلاع والوقوف على أسرار الشريعة والتعريف المنقول عن أبى حنيفة مبنى عليه وكذلك النحو وغيره كانت عبارة عن ملكة علم اللسان فلما صارت صناعات وجعلت فى الدواوين انقلبت الاسماء الى المسائل وصارت هى الحقيقة فيها اذ غرض المدونين لا يتعلق الا بها

مطلق التعريف لاسيما في الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو أعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز أن تكون أعم بحيث لا تفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج وثانيهما منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك وثالثها ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو أصل ورابعها انا اذ قلنا الفكر ترتيب أمور معلومة فلا شك أن الامور المعلومة مادة للفكر وأصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتب الحكم على دليله (قوله والفقه) نقل للمضاف عن معنى

الالفاظ بما هو أعم من مفهوماتها فكيف يكون كلام اتفاقي صريحا في الترادف (قوله لاسيما في الاسمي فان كتب اللغة) قال الفاضل الشريف ما ذكره في كتب اللغة انما هو التعريف اللفظي لا الاسمي غالبا (قوله وثانيهما منع عدم صدق الاصل الخ) أجيب عنه بان محصل كلام المصنف منع عدم الاطلاق لفظ الاصل على الفاعل واستعماله فيه انما يصح الجواب عنه اذا بين الاطلاق وصحح الاستعمال بالنقل عمن يعتد به فلا يكفي مجرد منع عدم صدق الاصل على الفاعل والاستناد بما ذكر وفيه بحث لان حاصل كلام الشارح ان الاصل يصدق على الفاعل على تعريف المصنف نفسه أيضا فكيف يدعي ان الاصل لا يطلق عليه أصلا مع ان دعواه ان تعريفه مساو للاصل ولا يخفى سقوط الجواب على هذا الا ان البحث الرابع لو تم لم يتم هذا لان ابتناء الفعل على الفاعل لم يكن عقليا على تفسير المصنف بزعم الشارح فاحد البحثين يهدم الآخر وقد يجاب عن الاعتراض الثاني بان معنى ابتناء الشيء على الغير ان ذلك الغير كالاساس للشيء المبني المسند اليه لانه يؤثر في ذلك الشيء والحاصل ان المراد من الابتناء الاسناد لا الاساسي لا الاسناد التأثيري وفيه نظر لان كون الفاعل كالاساس للفعل أظهر من كون المصدر كالاساس لصيغ الافعال لان صدورها عنه اعتباري محض وصدور الفعل عن الفاعل حقيقي و بالاتفاق يقال المصدر انه أصل الصيغ فان يقال للفاعل انه أصل الفعل أولى (قوله يدل على ان كل محتاج فهو اليه أصل) حيث قال ثم اذا كانت الاصلية والفرعية من الجانبين ويجري المجاز من الطرفين كالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء أصلا (قوله ولا عقليا بتفسير المصنف) قد أولنا سابقا كلام المصنف بحيث لا يرد

ان المصنف ههنا يعترض على الامام وهو ممن يشترط المساواة حتى قال في شرحه للاشارات اللازم المعرف للشيء لا يمكن ان يكون أعم من الشيء ولا أخص بل يجب ان يكون مساويا فجوز آخرين التعريف بالاعم لا يدفع الاعتراض عنه وأما قول الشارح فان كتب اللغة مشحونة الخ فكلام صحيح يشهد به تتبع كتب اللغة ومن أنكره فكانه لم ينظر في الصحاح بما قيل عليه ان ما ذكر في كتب اللغة انما هو التعريف اللفظي لا غالبا فقد عرفت جوابه وعن الثاني ان محصل كلام المصنف منع اطلاق لفظ الاصل على الفاعل واستعماله فيه وانما يصح الجواب عنه اذا بين الاطلاق وصحح الاستعمال بالنقل عمن يعتد به ولا يكفي مجرد عدم صدق الاصل على الفاعل والاستناد بما ذكر وعن الثالث ان كلامه في ذلك الباب لا يدل على ان كل محتاج اليه فهو أصل حتى يطرد تعريفه بالمحتاج اليه وانما يدل على انه اذا وقع الاشتباه بين الاصل الذي هو الحقيقة والنوع الذي هو المجاز وقصد التمييز بينهما بتفسير الاصل بالمحتاج اليه والفرع بالمحتاج تفرقة بينهما بحسب حصول المقام ولا يلزم منه القول بصحة تعريفه مطلقا ودلالة انه قال بعد ما اذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم أصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية عن الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع

(والفقه معرفة النفس مالها وما عليها وزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد الشمول) هذا التعريف منقول عن أبي حنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله مالها وما عليها يمكن ان يراد به ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان أريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه كراهة تنزيه أو مكروه كراهة تحريم أو حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك بمعنى عدم الفعل فصارت اثنى عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من

مقبولا

مقبولا ومزيفا والمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف أحدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس مالها وما عليها يجوز أن يريد بالنفس العبد نفسه لان أكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه أصلا لا لغة

عليه السؤال الرابع أصلا (قوله وللمضاف اليه تعريفين) في الاقيس ان الفقه علم المصرح والمضمن من كلام المصنف وفي نوادر الاصول ان الفقه من الفق فقلبت الهمزة هاء كما في هباك في اباك ولا شك ان الوقوف على غرض المتكلم بعد الوقوف على المصرح لا يعرى عن ضرب بشق لتغلغل المضمن ثم صار عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية فالتضمين ثمة من الواضع وههنا من الشارع (قوله دون الآخر) قيل لم يصرح بتزييفه تأدبا لانه منقول عن الامام أبي حنيفة رحمه الله ولذا قدمه تبركا (قوله العبد نفسه) وهو المركب من الروح الجسماني والبدن الا أنه لم يذكر الروح في الدليل بل ذكر ما هو الفارق بين المعنيين لظهور ان عمل البدن لا يحصل الا بالروح وفي قوله لان أكثر الاحكام الخ اشارة الى ان المراد بمالها وما عليها أحكام أعمالها على ما سيأتي والمراد بالنفس الانسانية الروح الجسماني الحال في البدن لا النفس الناطقة المجردة لان جمهور أهل السنة لا يقولون بها (قوله وفسر المعرفة بادراك الجزئيات) اعتبار تخصيص المعرفة بالجزئيات يقتضي أن يكون جميع مسائل الفقه القضايا الجزئية وليست كذلك فالظاهر أنه لا يعتبر (قوله والقيد الاخير مما لا دلالة عليه) قيل يدل عليه ما قال الراغب المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالآثار ولذا لم يقل في صفات الباري انه عارف وفيه بحث لان كلام الراغب يدل على أخذ الدليل والتذكر وكلام الشارح في أخذ مجرد الدليل وقد يقال ولو سلم انها في اللغة مطلقة لكن تعلقها ههنا بعامين بعدها أي مالها وما عليها الدالين على استغراق جميع أحكامها أدل دليل وأعدل شاهد على التقييد لامتناع معرفتها بلا دليل وقوة استنباط واشعار هذا التعلق بهذا التقييد أظهر من اشتهار شهرة أن الفقه من العلوم الدينية بتقييد مالها وما عليها بالاخروي على ما ذكره الشارح

الكل فان الجزء تبع للكل والكل محتاج الى الجزء وكالمحل فانه أصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وعن الرابع المنقدح عرفت ان ما سبق ليس تفسير الابتناء العقلي مطلقا بل بيان المراد بالابتناء العقلي هنالك ترتب على دليله وقد فهم منه انه مطلق ترتب أمر على آخر في العقل وهو صادق على ابتناء الفكر على الامور المذكورة قيل لا يخفى انه اذا أول كلام المصنف بأنه تمثيل لا تفسير سقط هذا السؤال وأنت خبير بأنه ان أراد انه تعريف بالمثال فقد عرفت ضعفه وان أراد ما ذكرنا فعبارته قاصرة عن الافادة قال (صرح بتزييف أحدهما دون الآخر) أقول لعل وجه عدم تصريحه رعاية الادب لانه منقول عن الامام الاعظم رضي الله تعالى عنه قال (يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان أكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن) أقول فيه اشارة الى ما سيأتي الى أن مالها وما عليها عبارة عن أحكام أعمالها فالمراد بمعرفتها معرفة أحكام أعمالها من الوجوب والحرمة ونحوهما فكأنه قال يجوز ان يريد بالنفس العبد المركب من الروح والبدن لان أكثر الاحكام المرادة بقوله مالها وما عليها متعلقة باعمال البدن فان قيل فالدليل لا يطابق الدعوى لان العبد المذكور في الدعوى مركب من البدن والروح والمذكور في الدليل هو البدن فقط قلنا عمل البدن لا يحصل الا بالروح وعدم التعرض له لغاية الوضوح قال (وان يريد النفس الانسانية) أقول يعني بها الروح الجسماني الحال في البدن كما قال جمهور اهل السنة فلا وجه لما قيل ان الوجه الاول متعين لان اهل السنة لا يقولون بالنفس الناطقة فانهم انما يقولون بالنفس المجردة ولا يفهم من عبارة الشارح التجرد قال (والقيد الاخير مما لا دلالة عليه أصلا)

القسمين وان أريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني أي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية تكون من الاول أي مما لا يعاقب عليه وان أريد بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد بمالها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب مما يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بمالها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان جميع الاصناف اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة أولى ثم مالها وما عليها يتناول

ولا اصطلاحا وذهب فى قوله مالها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروى احترازا عما تنتفع به النفس أو تتضرر فى الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعانى المحتملة خمسة ثلاثة منها تشمل جميع أقسام ما يأتى به المكلف واثنان لا تشملها كلها والاقسام اثنا عشر لان

منصلا بهذا الكلام وفيه أيضا بحث اذ لا شك أن معرفة الكل بالفعل مستحيلة ولو بالدليل فتعين الحمل على التهيؤ ولا شك فى مكان التهيؤ لمعرفة الكل تقييدا ثم ان قيد الاخروى ليس مستفادا من قوله مالها وما عليها بل تقييد لما يستفاد منه بتلك القرينة ولذلك قال أى ما تنتفع الخ والكلام ههنا فى استفادة قوله عن دليل من لفظ المعرفة كما يتبادر من التفسير وبهذا يندفع أيضا ما يقال هذا من قبيل ذكر العام وارادة الخاص والقرينة تشهد ان المقلد ليس بفقيه اجماعا وعلمه ليس بفقه فليتأمل (قوله ولا اصطلاحا) قيل لو ثبت عدم اطلاقهم المعرفة على اعتقاد المقلد يثبت الاصطلاح اذ كثيرا ما يؤخذ اصطلاح القوم من اطلاقاتهم (قوله من اللذات والآلام) وكذا يخرج به الطب (قوله فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان) أى على تقدير كون اللام للانتفاع وعلى للتضرر وأول المعانى الثلاثة ما لها وما عليها الثواب والعقاب وثانيها العقاب وعدمه وثالثها الثواب وعدمه (قوله ثم ذكر معنيين آخرين) الاول ما يجوز لها وما يجب عليها على ان اللام صلة الجواز وعلى صلة الوجوب والثانى ما يجوز و يحرم على أن على صلة الحرمة (قوله ثلاثة منها تشمل الخ) هى الثانى والثالث والخامس واعلم ان فى ظاهر قول المصنف فان أريد بهما الثواب والعقاب فاعلم الخ مناقشة لان هذا الجزاء لا يرتبط بالشرط فقيل الجزاء هو قوله الآتى ففعل الواجب الخ وقوله فاعلم الخ جملة معترضة توطئة للجواب ولا يخفى أن الاعتراض بالفاء بين الشرط والجزاء تعقيد فالاقرب أن الجزاء قوله فاعلم الخ لان الجزاء وان كان فى الحقيقة قوله ففعل الواجب لكن لما كان هذا مقدمة لذكر الجزاء أصلا له ولك أن تقول هذا من قبيل حذف الجزاء واقامة دليله مقامه والتقدير فان أريد بهما الثواب والعقاب يلزم الواسطة لان ما يأتى به المكلف الخ فهو نظير قوله

أقول قيل يدل عليه ما قال الراغب الاصفهانى المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالآثار ولذا لم يقل فى صفات البارى تعالى انه عارف قلت ولو سلم انها فى اللغة مطلقة لكن تعلقها ههنا بعامين بعدها أعنى مالها وما عليها الدالين على استغراق جميع أحكامها أدل دليل وأعدل شاهد على التقييد لامتناع معرفتهما بلا دليل وقوة استنباط وأنت خبير بأن اشعار هذا التعلق بهذا التقييد أظهر من اشعار شهرة ان الفقه من العلوم الدينية بتقييد مالها وما عليها بالاخروى على ما ذكره الشارح متصلا بهذا الكلام (قوله ولا اصطلاحا) عطف على لا دلالة قال (وقيدهما بالاخروى احترازا عما تنتفع به الخ) أقول الظاهر انه احتراز به عن الطب أيضا اذ لا يخرج له سواه قال (فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان الخ) أقول أى ذكر على تقدير كون اللام للانتفاع وعلى للتضرر ثلاثة معان لما لها وما عليها الاول أن يريد بالنفع الثواب وبالضرر العقاب والثانى أن يراد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب والثالث أن يراد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه (قوله ثم ذكر معنيين آخرين) يعنى لقوله مالها وما عليها بملاحظة كون اللام للانتفاع وعلى للتضرر الاول أن يراد بما لها وما عليها أو ما يجب عليها بناء على استعمال اللام صلة للجواز كما يقال له أن يفعل كذا واستعمال على صلة للوجوب وهو ظاهر الثانى أن يراد بهما ما يجوز لها وما يحرم عليها بناء على استعمال على صلة للحرمة أيضا فصارت المعانى المحتملة خمسة ثلاثة منها تشمل جميع أقسام ما يأتى به المكلف وهى الثانى والثالث والخامس واثنان لا تشملها كلها وهو الاول والرابع واعلم أن ظاهر عبارة التوضيح ههنا لا يخلو عن تعسف اذ لا ارتباط بين الشرط الذى هو قوله فان أريد بهما

الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات أى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلاة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقاديات هى علم الكلام ومعرفة مالها وما عليها من الوجدانيات هى علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب فى الصلاة ونحو ذلك ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هى الفقه المصطلح فان أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله مالها وما عليها وان أردت ما يشمل الاقسام الثلاثة لم تزد وأبو حنيفة انما لم يزد عملا لانه أراد الشمول أى أطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات أو الوجدانيات أو العمليات ثم سمى الكلام فقها أكبر

(قوله فالمعتبران يعلم الخ) والحاصل ان المصنف

ما يأتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله أولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه أولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأى محمد رحمه الله وهو المناسب ههنا لان المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رأيهما وهو ان ما يكون تركه أولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل أقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه أدنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام أقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة المراد بالواجب ما يشمل الفرض أيضا لان استعماله

تعالى وبكذبوك ان فقد كذبت رسل من قبلك أى فلا تحزن واصبر لانه قد كذبت رسل من قبلك (قوله فمع المنع عن الترك واجب) اطلاق الاولى على الواجب والحرام نوع تسامح على ما سيجيء في مباحث الاحكام ويقرب منه قول المصنف اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة أولى اذ المراد وجوب الحمل على ذلك وتعيين ارادته لئلا يختل التعريف واعلم أن المراد بالتساوى التساوى في نظر الشارح بان يحكم بذلك صريحا أو كناية وبالاولوية الاولوية في نظره بأن ينص عليه أو على دليله (قوله هذا على رأى محمد) المشهور المذكور في الهداية وغيرها أن كل مكروه حرام عند محمد الا انه لم يطلق لفظ الحرام عليه لعدم نص قاطع وعن أبي حنيفة وأبي يوسف انه الى الحرام أقرب وذكر المصنف في شرح الوقاية أن المراد بالمكروه المكروه كراهة تحريم وأما المكروه كراهة تنزيه فالى الحل أقرب وفي بعض شروح الهداية أن المروى عنهما رواية شاذة لما نقل محمد في المبسوط ان أبا يوسف قال لابي حنيفة اذا قلت في شيء أكرهه فما رأيك فيه قال التحريم فعلى هذا لا تفاوت عنده بين المكروه كراهة التحريم والتنزيه (قوله جعل المكروه تنزيها) ذكره للمقابلة توضيحا والمناسبة انما هي باعتبار القسم الثاني (قوله لكن يثاب تاركه الخ) فيه بحث لانه صرح فيما بعد بأن تارك الحرام والمكروه تحريما لا يثاب فكيف يكون تارك المكروه تنزيها مثابا على أنه يخالف قول المصنف والباقي لا يثاب عليه وان سيق على قول محمد رحمه الله لان تارك المكروه تنزيها لما جعل مثابا على قولهما كان مثابا على قوله بالطريق الاولى فالاوجه أن يقال بمعنى انه لا يستحق فاعله محذورا أصلا (قوله كحرمان الشفاعة) أى استحقاقه فلا ينافي وقوعها كما لا ينافي استحقاق العذاب العفو ويجوز أن يراد الحرمان المؤقت فلا يرد أن هذا الفاعل ليس فوق مرتكب الكبيرة في الحرام ولم يحرم من الشفاعة وان مات قبل التوبة لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي (قوله ثم المراد بالواجب الخ) جواب عما يتوهم وروده من أن الفرض والسنة والنفل خارجة عن الاقسام وقد وجب ذكرها والمكروه تحريما داخل في الحرام وقد أفرده بالذكر

والجزاء الذى هو قوله فاعلم أن ما يأتي به المكلف ويمكن أن يدفع بأن الجزاء قوله الآتي فمحل الجواب الخ والارتباط بينه وبين الشرط ظاهر وقوله فاعلم جملة معترضة بالفاء واعلم فعلم المرء ينفعه * قال (بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة) أقول فان قيل المكروه تحريما ليس محذورا فوق الكبيرة ومرتكبها ليس محروما عن الشفاعة وان مات قبل التوبة عند اهل السنة وقد قال عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي فكيف يصح ترتب استحقاق حرمان الشفاعة على فعله قلنا الشفاعة لا يلزم أن تكون للتخلص عن النار بل قد تكون لرفع الدرجة كما ذكره شراح الحديث ولو سلم فالمراد بالحرمان حرمان مؤقت لا مؤبد بأن تتأخر الشفاعة لمرتكبه عن الشفاعة لمن لا يرتكبه ولو سلم فاستحقاق حرمان الشفاعة لا ينافي وقوعها كما لا ينافي استحقاق العذاب عفوه قال (ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض أيضا) أقول يريد تحقيق مراد المصنف لئلا يرد عليه ان الفرض والسنة والنفل خارجة عن

رحمه الله جعل الفقه عبارة عن التصديق القطعي بالمسائل وأخرج عنه المسائل القياسية لكونها ظنية وادخل فيها جميع ما ظهر نزول الوحي بها وانعقاد الاجماع عليها وشرط في ذلك بأن يكون مقرونا بالملكة لئلا يصدق الفقيه على من عدا المجتهدين المستنبطين على ما مر قيل عليه المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار يوما فيوما وما فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما أكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم أخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وأيضا ينقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف أخبار الآحاد ورد بأنه لا اختلاف في ان كل واحد من أسماء العلوم

بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكاة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل أي ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك أي عدم فعل فتصير اثنى عشر والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلاة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو أثر صادر من المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل أيضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو أريد به كف النفس لكان

(قوله بخلاف اطلاق الحرام الخ) فانه ليس بشائع وان جاز كما في الوجه الخامس ولذا أفرده المصنف بالذكر (قوله ما يشمل السنة والنفل) قيل في جعل المندوب متناولا للسنة نبوة عن قوله والباقي لا يعاقب عليه لان ترك السنة المؤكدة يوجب اساءة وعدم اطلاق العقاب على هذا مع اطلاق الثواب على ما يترتب على فعل النفل كما دل عليه قوله ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ليس بحسن والجواب أن المراد بالعقاب العقاب بالنار وتارك السنة المؤكدة لا يستحقه بل يستحق حرمان الشفاعة كما صرح به في مباحث الاحكام فعلى هذا قوله ليس بحسن ليس بحسن (قوله بمعنى الحاصل) لا المعنى المصدري والا لكان للايقاع ايقاع ثم ذلك الحاصل أعم من أن يكون حاصلا من المصدر اللازم كما ذكره أو من المتعدي كضرب اليتيم وكسر اناء الغير ونحوهما (قوله وانما فسر الترك بعدم الفعل) قيل لكن في جعله

الاقسام ستة وقد وجد ذكرها ان المكروه تحريما داخل في الحرام وقد أفرده بالذكر وتقريره ان المراد بالواجب المعنى الاعم الشامل للواجب المشهور وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة وللفرض وهو ما ثبت بدليل قطعي فان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم يشهد به تتبع الكتب الفقهية بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما فانه وان جاز كما في الوجه الخامس لكنه ليس بشائع ولهذا أفرده المصنف بالذكر والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فلهذا لم يذكرهما قال (والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر) أقول اعلم أن كثيرا من المصادر يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة القيام أو تحرك فحصل له هيئة الحركة فكل من لفظ الفعل وصيغة المصدر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تأثيرا كايقاع القيام والقعود وكاحداث الحركة في ذات المحدث فانه تحرك ولا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام أو كيفية كالحرارة وذلك كالحالة التي يكون المتحرك ما دام متوسطا بين المبتدا والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو أمر اعتباري لا وجود له في الخارج لما بين في مباحث الحسن والقبح قال (والامور المذكورة من الواجب والحرام الخ) أقول هذا أيضا تحقيق لمراد المصنف لئلا يرد عليه أن الوجوب والحرمة من صفات الافعال والترك بمعنى عدم الفعل ليس من الافعال فلا يوصف بالوجوب والحرمة ونحوهما وتقريره انا لا نسلم ان المشهور ذلك لكنه قد يطلق على عدم الفعل حيث يحمل عليه فيقال عدم مباشرة الصلاة حرام وعدم مباشرة الزنا واجب ومن غفل عن كون الاطلاق بمعنى الحمل قال في قوله الا انها قد تطلق على عدم الفعل تسامح لان كل واحد من الواجب والحرام على عدم الفعل بل يقع صفة له واعلم أن معنى الواجب الذي يوصف به عدم الفعل ما يستحق المتصف بعدمه العقوبة بالنار ومعنى الحرام الذي يوصف به عدم الفعل ما يستحق المتصف به العقوبة بالنار واما استحقاق الثواب فانما هو بفعل الواجب حتى ان ترك الحرام من حيث انه عدم الفعل لا يترتب عليه استحقاق الثواب وانما يترتب عليه من حيث انه كف

امر كلي متزايد الافراد
حينا بعد حين بتحقق
الانظار ولحوق الافكار
وذلك لا ينافي الوحدة
بتعين موضوعه الذي
يبحث فيه عن اعراضه
الذاتية ومسائله بكونها
مما يتعلق بكيفية العمل
وأما كونه اسما لعدد
معين من العلم بالاحكام
غير قابل للزيادة
والنقصان فهو مما لم
يذهب اليه أحد (قوله
لعدم الاجماع في الخ) قيل
عليه فلا يصدق التعريف
على فقه الصحابة ورد بأن
المراد من قوله التي انعقد
الاجماع عليها الاجماع
الذي تحقق انعقاده فعدم
الاجماع في زمنه عليه
السلام لا يضر كما ان
انتفاء بعض الاجماعات
اللاحقة من زمان من
بعده عليه السلام لا يضر
في صدق التعريف على
فقه من علم كل ما ظهر
نزول الوحي به وانعقد
الاجماع عليه وان اتفق
العلم منه بالتي ينعقد
الاجماع عليها بعده
والظاهر ان معرفة
الاحكام الاجماعية
ليست بلازمة في حصول

ترك

ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت أى حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا اقتصر على الستة بأن يراد بالواجب مثلا أعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك فى الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلابد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى أو سهو من العبد أو نحو ذلك وباقى كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب

ترك الحرام والمكروه تحريما مما لا يثاب عليه ولا يعاقب لا صحة له الا اذا أريد عدم الفعل بلا قصد ولا وجه له (قوله فعل الواجب بعينه) قيل عليه لا يلزم من كون الترك بمعنى الكف كون ترك الحرام فعل الواجب الذى هو ما يأتى به المكلف بعينه ولو وجه بأن المعنى لكان ترك الحرام فعل الواجب اذ يكون الترك حينئذ واجبا مما يأتى به المكلف بعينه أو بان الاضافة فى فعل الواجب بيانية والمعنى لكان ترك الحرام الفعل الواجب واتيان فعل الواجب قلنا لا شبهة أن فى الكف اعتبارين اعتبار انه كف عن فعل بحيث لا يكون هو مقصود الفعل فى نفسه بل مقصود الترك فعل آخر واعتبار أنه فعل فى نفسه فهو بالاعتبار الاول مقصود بصيغة النهى عن الافعال مثل لا تزن وبالاعتبار الثانى مطلوب الفعل بصيغة الامر مثل كف عن الزنا وكونه طرف فعل المكلف بالاعتبار الاول وبهذا الاعتبار لا يكون اتيان فعل الواجب أصلا (قوله يستحق العقاب) يعنى انه لو عوقب بذلك لكان ملائما لنظر الشارع ومجارى العقول والعادات لا انه حق لازم لانه ليس مذهبا ثم لابد أن يقيد الاستحقاق بعدم الرخصة لان من ترك الصلاة مكرها لم يستحق العقاب مع ان الوجوب باق ولهذا يلزم القضاء وكذا الكلام فى فعل الحرام مكرها كاجراء كلمة الكفر على اللسان (قوله أو سهو من العبد) قيل هذا مبنى على أن الساهى والناسى يستحقان العقاب لكن لا يعاقبان للسهو والنسيان وهو ممنوع لانهم قالوا معنى قوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان رفع الاثم ولو سلم فالظاهر انه تعالى عفى بفضله أو بسهو العبد أو بنسيانه فالمناسب أن يقول بعفو من الله تعالى بفضله أو بسهو من العبد (قوله وباقى كلامه واضح) كيف يكون واضحا وقد أوضحه بعد حيث بين أن المراد بالجواز فى الوجه الرابع والخامس ماذا وان المراد بمعرفة ما لها وما عليها معرفة أحكامها اللهم الا أن يقال الوضوح أمر نسبى فيكون باقى كلامه واضحا بالنسبة الى ما تقدم لا يقتضى عدم احتياجه الى ايضاح (قوله الا ان فيه مباحث) قيل كان ما سبق بيانا لغرض المصنف نظرا الى الواقع وما ذكره ههنا دفع الاعتراضات التى أوردت على المصنف ولهذا خصه بالمباحث وان كان

النفس عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس عليه كما سيأتى قال (فان قلت اى حاجة الى اعتبار الفعل والترك) أقول يعنى ان تقليل الاقسام بقدر الامكان هو الاصل ولو أمكن الاقتصار ههنا على الستة بان يراد بالواجب أعم من الفعل والترك وكذا المندوب والمباح والحرام وغيرها فيدخل فى الواجب ترك الحرام وترك المكروه كراهة تحريم فيكون الواجب ثلاثة وفى المندوب ترك المكروه كراهة التنزيه فيكون المندوب اثنين وفى المباح تركه فيكون اثنين أيضا وفى الحرام ترك الواجب فيكون اثنين أيضا فيكون المجموع مع المكروه وكراهة التحريم ستة أقسام وتعريف الجواب لو لم يعم بل اقتصر على الستة والمراد ان يدرج الوجوب فيما يثاب عليه لم يصح أن يقال الواجب يدخل فيما يثاب عليه على الاطلاق اذ من الواجب ما لا يثاب عليه وهو عدم فعل الحرام كما سيأتى من استلزامه ان يكون لكل أحد فى كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يعد زمنه بل يجب ان يقال فعل الواجب يدخل فيما يثاب عليه كما قال المصنف فلابد من التفصيل المذكور ليصح ويحصل المرام قال (الا ان فيه مباحث) أقول فان قيل ان أراد بالمباحث الاعتراض على المصنف فليس كذلك وان أرادها تحقيقات ما أراد المصنف فلا

الفقاهة ورتبة الاجتهاد وانما هى شرط صحة الاجتهاد فى جزئيات المسائل ووجوب العمل بها له ولمن قلده لان من شروط صحة الاجتهاد عدم مخالفة الاجماع على ما مر (قوله لا المسائل القياسية للدور الخ) أنت تعلم ان الدور انما يلزم ان لو شرط العلم بالمسائل القياسية فى الاجتهاد وأما فى صيرورة الشخص فقيها مجتهدا فلا أصلا واعترض عليه أيضا بأنه لو لزم انما يكون فى أول القائسين وأما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التى استنبطها المجتهد الاول من غير دور والقول بأنه لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور مردود لان الكلام فى حصول الفقاهة التى هى رتبة الاجتهاد فلا يكون فى هذه الحالة مجتهدا فلا يضره التقليد على ان مطلق العلم بالمسائل عن أدلتها يصيره فقيها وان أخرجه عن التقليد بل لابد للفقاهة من الملكة

واعترض عليه بأنه واجب والواجب يثاب عليه وفى التنزيل وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل أحد فى كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع فى ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه والثانى ان المراد بالجواز فى الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل الوجوب وفى الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليقابل الحرمة فان قلت ان أريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فعل ماسوى الحرام والمكروه تحريما أو ترك ماسوى الواجب مما يجوز لها الان ماسوى الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ماسوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها والثالث ان ما يحرم عليها فى الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل ليشمل الحرام والمكروه تحريما والرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها

تحقيقات مثل ماسبق والحق أن هذا تفنن فى اسلوب الشرح والا فلا فرق بين هذه المباحث وبين ماسبق فى انها تبيين مراد المصنف بوجه لا يتجه عليه اشكال (قوله والثانى ان المراد الخ) ان قلت لم لم يرد به عدم منع الترك مع انه أيضا مقابل للوجوب قلت لان اطلاق الجواز عليه غير متعارف واعتبار ذكر المناسبة لان الامكان الخاص المصطلح كيفية نسبة الوجود الخارجى لا يقال لا تساوى فى طرفى المندوب والمكروه مع أن الممكن الخاص ما يتساوى طرفاه ولعل الشارح لذلك قال على ما يناسب الامكان الخاص لانا نقول قد تقرر فى موضعه ان الممكن الخاص الخارج من القسمة ما لا يتعين أحد طرفيه لكن يتوافق أحكامه تساويهما وقد خالف البعض وبالجملة التساوى أمر زائد على مفهومه ثم ان قوله عدم منع الفعل والترك وعدم منع الفعل ليس بحسن لان المراد بالجواز ما يشمل الطرفين لفعل المكلف لا ما هو وصفه فلا بد أن

فرق بينها وبين ماسبق من التحقيقات فما وجه تخصيصها بالمباحث قلنا ماسبق كان بيانا لغرض المصنف نظرا الى الواقع وما ذكر ههنا دفع لاعتراضات أوردت على المصنف (قوله ونهى النفس كفها) جواب عن قوله وفى التنزيل قال (الثانى ان المراد بالجواز الخ) أقول هذا دفع لما قيل انه استعمل الجواز فى الوجه الرابع فى مقابلة الوجوب وفى الخامس فى مقابلة الحرمة فان أراد به معنى الامكان الخاص لم يستقم استعماله فى الخامس لانه ثمة متناول للواجب وهو ليس بممكن بالامكان الخاص وان أراد به معنى الامكان العام لم يستقم استعماله فى الرابع مقابلا للواجب لانه شامل له أيضا وتقرير الدفع ان المراد به فى الرابع معنى الامكان الخاص وفى الخامس معنى الامكان العام ووجه التخصيص ان الجواز لما كان بمعنى الاذن الشرعى تناول الوجوب دون الحرمة فاذا استعمل فى مقابلة الوجوب وجب حمله على الامكان الخاص دون العام واذا لزم ان يطلق الجائز على الحرام واذا استعمل فى مقابلة الحرمة وجب حمله على الامكان العام لان غاية ما لزم من ذلك ان يطلق الجائز على الواجب ولا فساد فيه لشيوع استعمال يشهد به التتبع قال (الثالث ان ما يحرم عليها فى الوجه الخامس) أقول هذا جواب عما يقال ان قوله فى الوجه الخامس فيشمل لان جميع الاقسام فاسد لان المكروه كراهة التحريم خارج عن الاقسام لانه ليس بجائز وهو ظاهر ولا حرام قسيمه وتقرير الجواب انه داخل فى الحرام لان المراد به ثمة ما يمنع عن الفعل بحيث يكون فاعله مستحقا للعقاب بالنار سواء كان بدليل قطعى أو ظنى فيكون من قبيل اطلاق الخاص وارادة العام لكن القرينة خفية كما لا يخفى قال (والرابع ان ليس المراد الخ) أقول لما استعمل المصنف ههنا المعرفة وقيدها بكونها عن دليل ورد عليه اشكالان الاول ان المراد بمعرفة ما لها وعليها اما تصورهما

وما حصلت بعد هذا وقيل المسائل القياسية عندهم معظم مسائل الفقه فكيف يصح اخراجها عنه وأجيب بأنها فقهية افقاهة وليس جزأ منها لكنها جعلت جزأ من الصناعة وأدخلت فيها لافتقار الناس اليها فى أعمالهم وأفعالهم وقرنت مع المسائل المنصوصة والمجمع عليها فى سلك التدوين فى الجامع تتميما للمصالح وتكميلا للمنافع والحق ان الفقه اسم للملكة بمعنى الاستعداد والتهيؤ للعلم بالاجتهاد بكل واحد واحد من أحكام الحوادث وهذا هو المعروف من معانى الفقه فى الصدر الاول والقرون الفاضلة ثم لما صارت العلوم صناعات غلب الاستعمال فى المسائل وصارت حقيقة عرفية فيها كما مر غير مرة واطلاق العلم على الفنون المدونة ليس بمعنى الادراك حتى يكون فى الملكات أو المسائل اطلاق اسم لامر لا دلالة له عليه كما ظنه (قوله فكيف أطلق العلم عليه) العلم القطعى انما هو العلم

تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهوران ليس الفقه عبارة عن تصور الصلاة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها فى نفس الامر بل المراد معرفة أحكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذلك حرام واليه أشار بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها فى نفس الامر بالوجدان كما فى العمليات يعرف وجوب الصلاة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثانى بانه لا يجوز أن يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وأراد ههنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعانى المتعددة مع عدم تعين المراد غير مستحسن فى التعريفات (قوله وقيل العلم) عرف أصحاب الشافعى رحمه الله تعالى الفقه

يراد به فى الرابع عدم منع الوجود والعدم وفى الخامس عدم منع الوجود شرعا (قوله تصورهما) وكيف يكون المراد هذا وقد قيد المعرفة بكونها عن دليل (قوله فأحكام الوجدانيات الخ) جواب سؤال مقدر وهو أنه فسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل فلا يتناول الوجدانيات المدركة بالوجدان حتى يحتاج الى قوله عملا لاخراجها (قوله ثم لا يخفى ان اعتراضه الخ) الظاهر أن كلام الشارح فيما سبق نقل للمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف أحدهما وفى الآخر اشارة الى أن الآخر مزيف أيضا فقوله ههنا ثم لا يخفى الخ بيان وجه التزييف وان كان على معتقد المصنف لكن فيه بحث وهو ان اعتراضه على التعريف الثانى لا يرد ههنا اذ المانع هنالك من ارادة كل الاحكام كونها غير متناهية وغير داخلة تحت الضبط ولا مانع ههنا اذ يمكن ان تعرف كل نفس جميع ما لها وما عليها باى معنى يراد (قوله غير مستحسن فى التعريفات) قيل عدم الاستحسان انما يستقيم اذا اطلق لفظ محتمل لمعان ويراد واحد منها بلا قرينة معينة اما اذا اطلق وأريد به معنى واحد مشترك حاصل فى ضمن كل واحد من تلك المحتملات فهو مستحسن لا قدح فيه

أو التصديق بثبوتهما وأياما كان فلا يصح تعريف الفقه لها لانه ليس عبارة عن تصور الصلاة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها وهو ظاهر الثانى ان المعرفة اذا قيدت بكونها عن دليل وجب الوجدانيات فلا يصح قوله ويراد عملا ليخرج الوجدانيات أجاب الشارح عن الاول بأن الحصر ممنوع بل المراد التصديق بأحكامها من الوجوب ونحوه كالتصديق بأن الايمان واجب ونحو ذلك فى الاعتقاديات والتصديق بأن تحلية النفس بالفضائل والاخلاق الحسنة وتزكيتها عن الرذائل والاخلاق الذميمة واجبة فى الوجدانيات والتصديق بأن الصلاة والصوم واجبان والبيع والنكاح مما هو من الافعال الشرعية وان كانت مذكورة فى الفقه ومستفادة من كتبه لكن ذكرها فيه على سبيل المبدئية فان تصور الموضوع من المبادى التصورية وعن الثانى بأنك قد عرفت ان المراد بما لها وما عليها فى الوجدانيات أحكامها من الوجوب ونحوه ولا شك انها مما يدرك بالدليل والثالث بالوجدان انما هو أنفسهما كما فى العمليات فان أحكامهما تعرف بالدليل ووجودهما بالحس قال (ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثانى) أقول يريد بالاعتراض قول المصنف فيما سيأتى ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل فانه اعتراض لم يجب عنه المصنف كما لا يخفى على ذى بصر ينظر الى عبارة المصنف وان خفى على من قال المذكور ثمة ليس باعتراض بل تعيين للمعنى المراد بالنسبة والتقسيم ثم قال ولو سلم انه اعتراض فما وقع ثمة فى معرض الجواب يكون جوابا عنه من غير فرق وهذا أيضا باطل محض لانه ان أراد بالجواب جواب المصنف فقد عرفت بانه لم يجب عنه وان أراد به جواب الشارح عنه فلا وجه له أصلا لان الشارح لم يدع ههنا انتفاء الجواب عنه فى نفس الامر حتى يرد عليه ان الجواب الذى ذكرته ثمة جواب ههنا بل حاصل مناقشته ان الاعتراض الذى ذكرته على ذلك التعريف وارد على هذا أيضا فما وجه عدم ذكرها ههنا قال (مع ان اطلاق اللفظ على المعانى الخ) أقول لان المقصود من التعريف افادة المعرفة التعين واللفظ اذا احتمل معانى متعددة بلا

(وقيل الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية) فالعلم جنس والباقى فصل فقوله بالاحكام

بمعنى الاذعان والتصديق الجازم المطابق الثابت وقد شاع وذاع استعماله فى معان اخر من الصفة القائمة بالنفس التى عرفها الفقهاء الحنفيون بما ينجلى به المذكور وهو النور العقلى والضياء المعنوى والاشراق القدسى الذى به انكشاف الاشياء وظهورها للنفس وهذا هو المعنى الحقيق للعلم والحالة الادراكية التى تنطبق الاشياء الحاضرة عند النفس بهوياتها الجزئية أو بصورتها المنطبعة أو المخترعة وعلى نفس الصور ووقع اصطلاحات اخر فى اطلاقه على انحاء من الادراك العقلى والوهمى والخيالى والحسى بتخصيصه بالبعض منها دون بعض وعلى ما ليس هو من جنس الادراك من العلوم المدونة والفنون المصنفة التى هى المسائل والقضايا وعلى الملكات ومنشأ هذا الاشتباه من

بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم أو غيره
بالعلم والحكم اما مأخوذ من الشرع أولا والمأخوذ من الشرع اما أن يتعلق بكيفية عمل أولا والعمل اما أن
يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم أولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام
الشرعية العملية الحاصل من أدلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات
والصفات والعلم بالاحكام الغير المأخوذة من الشرع كالاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بان العالم
حادث أو من الحس كالعلم بان النار محرقة أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم
بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج
أيضا علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول عليهما الصلاة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة
التفصيلية (قوله يمكن أن يراد بالحكم) الحكم يطلق في العرف على اسناد أمر الى آخر أي نسبته اليه
بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير
وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه
علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية

كما فيما نحن بصدده وأنت خبير بان هذا يستلزم ان لا يعد استعمال اللفظ المشترك في التعريفات من غير
قرينة تدل على احد معانيه قبيحا ولا يخفى قبحه (قوله وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات)
فسر المصنف هذا بقوله أي يخرج التصورات ويبقى التصديقات ولا يخفى أن مجرد اضافة العلم الى الحكم
لا يخرج التصورات لان النسبة التامة ربما يتعلق بها التصور كمن تشكك فيها أو توهم فلا بد أن يخص
العلم بالتصديق كما هو المتبادر من اضافته الى الحكم بواسطة الشيوع (قوله ككون الاجماع حجة) قيل هذه
المسألة من علم الكلام فذكرها في علم الاصول كما يأتي بطريق المبدئية وتتميم الصناعة مما ليس منها الا انه
من مسائله وقيل هذه المسألة مشتركة بين الاصولين أصول الفقه والكلام والمغايرة بحسب جهة البحث
(قوله وخرج أيضا علم الله تعالى) لو ترك لفظة أيضا لكان أولى لانه يتوهم ان العلوم الثلاثة خرجت بقيد
العملية كالعلم بالاحكام الشرعية النظرية وان ظهر بالتأمل ان التشبيه في نفس الخروج مع قطع النظر
عن القيد (قوله وكذا علم المقلد) لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية فصل علم المقلد من العلوم الثلاثة
خطار بتنبيه والضمير في لانه يحتمل أن يعود الى كل واحد من العلوم الاربعة وأن يعود الى علم المقلد فقط
اعتمادا على فهم السامع والاول أولى لكونه أشمل (قوله لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية) يمكن

تعيين المراد ولا يحصل ذلك لان اللفظ حينئذ يكون مشتركا كما أوفى حكمه فلا يراد جميع المعاني اذ لا عموم
له كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولا القدر المشترك بينهما والا يكون مشتركا كما معنويا أوفى حكمه ولا واحدا بعينه
اذ المفروض انتفاء القرينة المعينة ومن ذلك ماقيل ان الاعتراض مندفع لان عدم الاستحسان حيث يطلق
لفظ محتمل لمعان و يراد به واحد منها بعينه بلا قرينة معينة اما اذا أطلق وأريد به معنى واحد مشترك
حاصل في ضمن كل واحد من تلك المحتملات فهو مستحسن لاقدح فيه وما نحن بصدده من هذا القبيل فان
المراد ما لها وما عليها ما يعرض الاقسام اثني عشر من العوارض الشاملة الحاصلة في ضمن كل واحد من
المحتملات الثلاث اما لها وما عليها وهي ماعدا الاول والرابع من المحتملات الخمسة فاعتبروا ما عشر
الآخر واعتبروا ما أولى الاعتبار قال (وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة) أقول فان
قيل فعلى هذا يجب أن يكون كون الاجماع حجة مسئلة من علم الكلام لا الاصول وقد ذكر في الثاني كما سيأتي
ان شاء الله تعالى قلنا انما ذكر فيه على سبيل المبدئية وتتميم الصناعة مما ليس منها الا انه من المسائل
وسيأتي في أوائل بحث الموضوع زيادة تحقيق لهذا الكلام ان شاء الله تعالى قال (وهو ليس بمراد ههنا
لانه علم الخ) أقول هذا المعنى مع وضوح فساده كما أفاده الشارح قد جوزه بل اختاره الفاضل

يمكن ان يراد بالحكم
هنا اسناد أمر الى آخر
ويمكن ان يراد الحكم
المصطلح وهو خطاب الله
تعالى المتعلق الخ فان
أريد الاول يخرج العلم
بالذوات والصفات التي
ليست بأحكام عن الحد
أي يخرج التصورات
ويبقى التصديقات
وبالشرعية يخرج العلم
بالاحكام العقلية والحسية
كالعلم بأن العالم محدث
والنار محرقة وان أريد
الثاني فقوله بالاحكام يكون
احترازا عن علم ما سوى
خطاب الله تعالى المتعلق
الى آخره فالحكم بهذا
التفسير قسمان شرعي
أي خطاب الله تعالى بما
يتوقف على الشرع وغير
شرعي أي خطاب الله
تعالى بما لا يتوقف على
الشرع كوجوب الايمان
بالله تعالى ووجوب تصديق
النبي عليه السلام
ونحوهما مما لا يتوقف
على الشرع لتوقف
الشرع عليه

المصنف وغيره هو اعتباره
بمعنى التصديق وليس
كذلك فيما نحن فيه قطعا
ويقينا هذا (قوله أولا)
مبني على ما اختاره من

والمحققون على ان الثاني أيضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا أشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز أن يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم

أن يحمل الحكم على ذلك ويجعل العلم عبارة عن المسائل أو الملكة والمعنى هو العلم المتعلق بالاحكام الشرعية (قوله تكرارا) اما الشرعية فلانفهامها من خطاب الله تعالى سواء أخذت بمعنى ماورد به الشرع أو بمعنى ما يتوقف عليه اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان التعريف للاشاعرة وعندهم ماورد به الشرع في قوة ما يتوقف عليه اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام وجعل المصنف بعض الاحكام التي ورد بها الشرع غير متوقفة عليه كوجوب الايمان ونحوه ينافي مذهبهم وأما العملية فلانفهامها من تعلق الخطاب بافعال المكلفين فان المتعلق بها لا يكون الا عمليا لاختصاص الافعال عرفا بالجوارح ويمكن أن يجاب عن لزوم استدراك قيد الشرعية بمنع كون ماورد به الشرع بمعنى ما يتوقف على الشرع غاية الامر انه يلزمه بناء على رأيهم وذلك لا يستلزم الاستدراك (قوله بل المراد النسبة التامة) المراد بها ما يصح السكوت عليه فيندرج فيها النسب الانشائية ويخرج بقوله التي العلم بها تصديق (قوله عن التصديق بالقضايا الشرعية) ان قلت الظاهر أن يقول عن التصديق باحكام القضايا لان الظاهر ان المراد بالنسبة التامة الوقوع واللاوقوع اللذان هما جزآن آخران للقضية قلت فيحمل على حذف المضاف أو على اطلاق القضية على جزئها الآخر الذي تدور عليه وجودا وعدما نظيره قول صاحب المواقف المسئلة كل علم نظري الخ (قوله ظاهرة على هذا التقدير الخ) قيل هذا اعتذار عن ترك المصنف التعرض لفوائد القيود على هذا التقدير والاشتغال به على التقدير الآخر وفيه نظر لان التعرض على التقديرين صريح في غير قيد العملية والظاهر ان فائدة قيد العملية التي ذكرها تتم التقديرين فلا فرق في الاشتغال فليس المراد ان فوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير ولذا لم يحتج المصنف في بيانها الى التكلف بخلاف فوائدها

الشريف قدس سره في حواشيه على شرح المختصر فلينظر ثمة قال (والمحققون على ان الثاني أيضا ليس بمراد) أقول يعني ان الحكم اذا حمل على المعنى الاصطلاحي يفهم منه الشرعية والعملية فيلزم التكرار أما انفهام الاول فلان الشرعي ماورد به خطاب الشارع واما الثاني فلان التعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير معنى العملية والمصنف لما جوزه احتاج الى التعسف في دفع التكرار فحمل الشرعي على المعنى الاخص وهو ما يتوقف على خطاب الشارع والعملية على الاخص أيضا وهو رأى ضعيف الاول ما يتعلق بكيفية العمل وهو أخص مما فهم من الاحكام لشموله النظري أيضا والثاني ما يختص بالجوارح وهو أيضا أخص منه لشموله فعل القلب أيضا ووجه كون الاول تعسفا ان التعريف للشافعية وهم لا يفرقون بين ماورد به خطاب الشارع وبين ما لا يدرك لولا خطاب الشارع كما حقق في موضعه ووجه كون الثاني تعسفا اما بالنظر الى الاول فلانه مبني على كون الحكم المصطلح شاملا للنظري وليس كذلك ان مثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح بخروجه بقيد الاقتضاء أو التخيير واما بالنظر الى الثاني فلان التكرار باق لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما سيأتي عن قريب ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لما عرفت الآن وههنا كلام سيجيء في موضعه ان شاء الله تعالى قال (وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير) أقول هذا اعتذار عن ترك المصنف التعرض لفوائد القيود على هذا

ان الفقه عبارة عن التصديقات القطعية بالمسائل والحق انه عبارة عن الملكة أو المسائل على ما مر ثم الفقه انما يكون قطعيا اذا ثبت كل مسئلة من مسائله بالنص القطعي الثبوت والدلالة واجماع الصحابة الثابت بالتواتر نصا على حكم لم يسبق فيه خلاف ومسائل الفقه أكثرها مأخوذة من اخبار الآحاد والاجماعات الظنية والقياسات (قوله ونحوه) كالصرف والنحو وغيرهما من الفنون العربية وقد عرفت ان القطع انما يعتبر في العلم بمعنى الاذعان الجازم (قوله ان الشارع لما اعتبر الخ) حيث قررها شريعة لمن يعمل بها من المجتهد ومن يقلده حيث يخرجون بالعمل بها عن عهدة الامتثال والائتمار بالاوامر الشرعية والانتهاء عن المناهي الالهية وقد انعقد الاجماع على العمل بها وتواترت الاخبار الواردة في هذا المعنى فصار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على انها شريعة ثابتة من الله تعالى فبملاحظة هذه

فذهب الى ان المراد بالشرعى ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلاة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبى عليه السلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى عليه السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف أو لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم

على التقدير الآخر يدل عليه قوله فاحتاج الى تكلف بناء الخ (قوله فذهب الى ان المراد بالشرعى الخ) سيجئ فى شرح قول المصنف وبعضهم عرف الحكم الشرعى بهذا انه قال فى الحواشى اذا كان هذا تعريفا للحكم فمعنى الشرعى ما يتوقف على الشرع (قوله ولا يدرك لولا خطاب الشارع) قيل هذا ليس بتفسير لما قبله حتى يرد عليه انه ليس بمستقيم لصدقه على الحكم القديم دون ما قبله ويحتاج الى الجواب بان المراد ما يتوقف ادراكه على خطاب الشارع بل بيان للقيد الآخر الذى يعتبر فى الشرعى بهذا التفسير الاخص فان المذهب هو ان الوجوب شرعى ثبوتا فى الكل وعلما فى البعض وبه ظهر ان المراد بالتوقف هو التوقف فى الثبوت والعلم ولذلك قال الشارح فيما سيأتى ولا منافاة لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب الا بالسمع وفيه نظر كما ستطلع عليه (قوله موقوف على الايمان بوجود البارى تعالى الخ) سوق الكلام يقتضى أن يقال على وجوب الايمان فكأنه محمول على حذف المضاف (قوله وكلامه) هذا مخالف لما فى شرح العقائد من الاستدلال على ثبوت الكلام

التقدير والاشتغال بها على التقدير الآخر قال (فذهب الى ان المراد بالشرعى ما يتوقف على الشرع) أقول فان قيل لم يذهب المصنف الى ذلك بل الى ان المراد به الخطاب بما يتوقف على الشرع وبينهما فرق كبير قلنا ما ذكره الشارح هو معنى الشرعى فقط وما ذكره المصنف هو معنى الحكم الشرعى ولهذا قال الشارح بعده والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف الخ فان قيل كان حق العبارة حينئذ أن يقول الخطاب الموقوف على الشرع أو غير الموقوف عليه قلنا قول الشارح فيما سيأتى وانما قال الخطاب بما يتوقف الخ اعتذار عنه وان كان فيه كلام ستسمعه هنالك ان شاء الله تعالى قال (ولا يدرك لولا خطاب الشارع الخ) أقول الظاهر انه عطف تفسير لما قبله وليس بمستقيم لصدقه على الحكم القديم دون ما قبله اللهم الا أن يراد بالشرع خطاب الشارع وبما يتوقف وما لا يتوقف ادراكه أو يقال ما يعتد فى قوله ولا يدرك والمراد به وبالمذكور فعل المكلف كما سيأتى توضيحه فى مقامه ان شاء الله تعالى فحينئذ لا يبقى اشكال قال (لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان) أقول يعنى ان ثبوته عند المكلف وتصديقه به يتوقف على الايمان بوجود البارى اما على الاول فلان المكلف ما لم يعرف وجوده تعالى كيف يثبت عنده الوضع الالهى أو خطابه تعالى وذلك ظاهر واما على الثانى فلان ثبوت غيره موقوف على دلالة المعجزة التى يظهرها الله تعالى فى نبوة النبى عليه السلام على وفق دعواه ليظهر صدق المتنبئ للشرع وذلك موقوف على علمه وقدرته وارادته وكلامه واعلم ان ههنا أمورا أخرى عدها القوم مما يتوقف عليه الشرع منها حدوث العالم فان معرفته تعالى موقوفة على التصديق بحدوثه عندنا سواء كان نفس الحدث أو جزئه أو شرطه لما تقرر فى موضعه ومنها امتناع ثانى غير قدرة الله فان دلالة المعجزة على صدق مدعى الرسالة تتوقف عليه لتتعذر المعارضة ومنها اثبات ان جميع الافعال مخلوقة لله تعالى لتكون تصديقا فان الامتناع المذكور موقوف على هذا الاثبات والشارح اقتصر على الاصول المعتنى لاستتباعها البواقى قال (وانما قال الخطاب بما يتوقف ولا يتوقف) أقول فيه بحث لان قدم الحكم انما ينافى توقف نفسه على الشرع بمعنى الشريعة ولا ينافى توقف ادراكه على

الطبيعة تكون مسائل الفقه قطعية وان داخلها الظن فى طريقها وان لم يكن كل مجتهد مصيبا على ما هو الحق لان المراد من ثبوتها ثبوتها بتقرير الشارع اياها شريعة لمن يعمل بها لا ثبوتها عند الله تعالى فلا حاجة الى ما يذكره المصنف رحمه الله بقوله واما عند (قوله انه يجب عليه العمل الخ) قيل عليه يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثانى ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظنى قطعيا وان لم يعلم ثبوته فى الواقع وأنت تعلم أن الثابت القطعى ما لا يحتمل عدم الثبوت فى الواقع وقد عرفت اندفاعه بما ذكرناه فان المراد من ثبوته ثبوته شريعة لنا لا ثبوته عند الله تعالى بدأ وهو ما لا يناله الا المصيب من المجتهدين والذى ثبت باجتهاد المجتهد حسب من غير سابقة تعيين من الله تعالى قبله قطعى الثبوت أيضا بمعنى انه حكم قرره الله سبحانه شريعة لمن يعمل به واعلم ان القول بقطعية

فكيف يتوقف على الشرع ولقائل أن يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه وان أريد بالشرع خطاب الله تعالى أو شريعة النبي عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام ودلالة معجزاته لا يقتضى توقفه

بالاجماع وتواتر النقل من الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين هذا (قوله فكيف يتوقف على الشرع) هذا مبنى على أن يعتبر في الشرع توقفه على الشرع ثبوتا كما يعتبر توقفه عليه علما والا فعدم الحكم انما ينافى توقف نفسه على الشرع لا توقف ادراكه وفيه نظر لان المصنف اقتصر في تفسير الشرعية على قوله مالا يدرك لولا خطاب الشارع وقال بعد تعريف علم الاصول الحكم المذكور هنالك ان أريد به خطاب الله وهو قديم فالمراد ثبوت علمنا به بالادلة (قوله ولقائل أن يمنع توقف الشرع الخ) ادعى المصنف ان وجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا يتوقف على الشرع واستدل عليه بقوله لتوقف الشرع عليه فقول الشارح ولقائل ان يمنع الخ منع للدليل وقوله ولا ينافى ابطال للمدعى وأجاب عنه الفاضل الشريف بما حاصله ان قوله كوجوب الايمان مثال للخطاب بما يتوقف على الشرع لا بما لا يتوقف عليه بعينه بل المثال له نفس الايمان وقوله ونحوه عطف على الايمان وتصديق النبي عليه السلام ولاشك ان ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان والتصديق فلو توقفا على ثبوته لزم الدور وعلى هذا يكون المراد بما يتوقف أيضا نفس الصلاة والزكاة ونحوهما ولا شك في توقفهما على الشرع لانه المبين حقائقها وأركانها وشرائطها والشارح جعل قول المصنف كوجوب الايمان مثالا لما لا يتوقف على الشرع وجعل قوله ونحوه عطفا على وجوب الايمان أو وجوب التصديق فاعترض بما اعترض وفيه بحث لان المصنف مثل صريحا لما لا يتوقف على الشرع بوجوب الايمان حيث قال في حواشيه على التوضيح على ما ينقله الشارح في شرح قوله وبعضهم عرف الخ واذا كان تعريفا للحكم الشرعى فمعنى الشرعى ما ورد به خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع على ان قول المصنف فيما سيأتي يرد عليه ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو قادح في حمل كلامه على ما ذكره الشريف فان وجوب الايمان ثبت بالخطاب بلا مرية فلو كان حمل الخطاب أولا على ما ثبت به ومثله بوجوب الايمان كيف يصح الاعتراض

الشرع بمعنى خطابه المطلوب كالقرآن والحديث فحينئذ يجوز توصيف الخطاب على الشرع بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع فليتأمل قال (ولقائل أن يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان الخ) أقول لما ادعى المصنف ان وجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا يتوقف على الشرع واستدل عليه بقوله لتوقف الشرع صرح الشارح أولا بمنع الدليل بقوله ولقائل أن يمنع الخ وأشار ثانيا الى ابطال المدعى بقوله ولا ينافى لتوقف وجوب الايمان الخ وأجاب عنه بعض بان الله تعالى لما بعث النبي عليه السلام الى الناس كافة لتكميل مصالحهم في العاجل والآجل بتبليغ أحكامه اليهم قام النبي عليه السلام بالتبليغ فبلغ أحكاما منها اعتقاديات ومنها عمليات فجميع هذه الاحكام التى قام النبي عليه السلام بتبليغها هو المسمى شرعا ثم الائمة المجتهدون من الصحابة وغيرهم استنبطوا أحكاما عملية وضموا الى العمليات من الاحكام التبليغية ودونوا المجموع في كتب هذه الاحكام الاحكام المدونة هى المسائل الفقهية والعمل بها هو الفقه فظهر لك صحة ما ذكره المصنف من تنوع الاحكام الى شرعية تتوقف على الشرع وغير شرعية يتوقف الشرع عليها فان الاعتقاديات من الاحكام التبليغية التى من جملتها وجوب الايمان ووجوب التصديق بنبوة محمد عليه السلام يتوقف الشرع عليها لكونها جزأ منه وسابقا بالوجود والشرف على سائر الاحكام والمجموع المؤلف من الاحكام التبليغية العملية والمستنبطة يتوقف على الشرع

الاحكام الشرعية مطلقا انما يتأتى على مذهب الحنفية ومن تابعهم من أهل الحق والتحقيق من ان الادلة النقلية قد تفيد اليقين وأما على مذهب الاشاعرة والمعتزلة فالادلة النقلية كلها ظنية لا يمكن التمسك بها في القطعيات وصاحب المحصول منهم قد أيد هذا الرأى واستظهر به واتخذه مذهبا لنفسه فكيف يصح له ان يقول ان الفقه من العلوم القطعية ويجيب عن الاشكال بأن الحكم مقطوع به والظن في طريقه (قوله أو يثبت الحكم الخ) قال السيد الشريف ولا مخلص الا ان يراد بالاحكام ما هو أعم مما هو حكم الله تعالى في نفس الامر أو في الظاهر بأن يصير مظنونه حكم الله تعالى ظاهرا طابق أولا فهو والذى نيط بظنه وأوصله وجوب اتباعه الى العلم بثبوته ومن ههنا يظهر الاشكال بأنا نقطع ببقاء ظنه وعدم جزم من يسأله وانكاره بحث في تفصيل تعلق العلم به لتنافيهما وذلك لان

على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما فغايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع

ثانيا بان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو (قوله ولا على العلم بوجوبهما) انما قال ولا على العلم بوجوبهما لان معنى التوقف على الشرع انه لا يدرك لولا خطاب الشارع على ما صرح به فالدليل المذكور على عدم شرعية وجوب الايمان والتصديق بهذا المعنى انما يتم لو توقف الشرع على ادراك وجوبهما (قوله وهو غير مفيد الخ) المفعول محذوف والمعنى توقف الشرع على نفس الايمان والتصديق غير مفيد

لتوقفه على التبليغية العملية أو الاعتقادية فلزم توقف المجموع المؤلف على التبليغية الاعتقادية أو العملية اللذين مجموعهما الشرع وهو ضعيف اما أولا فلان تسمية الشرع بما ذكر اصطلاح جديد فان استقراء موارد الاستعمال يشهد بانه يستعمل في معان أربعة ليس ما ذكر واحدا منها الشارع وخطابه الدين والمشروع مطلقا سواء كان غير حكم كالاسباب والعلل والشروط أو حكما تبليغيا كان أو اجتهاديا كما هو المذكور في الكشف وغيره وأما ثانيا فلانه يقتضي ترادف الشرع ان تكون المسائل الكلامية بأجمعها يتوقف عليها الشرع وقد صرح المحققون بان ما يتوقف عليه الشرع انما هي الاحكام السبعة لا غير وأما ثالثا فلانه يقتضي توقف الشرع على الاحكام العملية التبليغية ضرورة توقف الكل على الجزء وفساده ظاهر وأجاب عنه أيضا بعض الافاضل بان الخطاب بما يتوقف انما هو وجوب الايمان ووجوب التصديق بالنبوة وما لا يتوقف هو نفس الايمان والتصديق وهما لا يتوقفان على الشرع الموقوف عليهما الا على وجوبهما بمعنى ان الدور على ما قرره المصنف وأراد الشارح لا يدفع وثابت لا يرفع والشارح اعتبر أمرا زائدا عليه والتجأ في دفعه اليه وذلك أن ما لا يتوقف على الشرع على تقرير المصنف هو نفس الايمان بالله تعالى وتصديق النبي عليه السلام حيث قال أي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان فان وجوب الايمان مثال لخطاب الله تعالى ونفس الايمان مثال لما لا يتوقف على الشرع ولا شك أن ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان والتصديق فلو توقفا على التصديق لزم الدور والشارح جعل قول المصنف كوجوب الايمان مثالا لما لا يتوقف على الشرع واعتبره كانه يقول وجوب الايمان ونحوه لا يتوقف على الشرع لان الشرع موقوف على وجوبه فلو توقف وجوبه على الشرع لزم الدور فاعترض عليه بأن الشرع موقوف على نفس الايمان والموقوف على الشرع هو وجوب الايمان لا نفسه فلا دور ومراد المصنف ليس ما ذكره لا يقال لو كان مراده بما لا يتوقف نفس الايمان مثلا لكان المراد بما يتوقف في قسميه أيضا نفس الصوم والصلاة والزكاة وغيرها ولا شك ان نفس هذه الافعال لا يتوقف على الشرع بل أحكامها لانا نقول تلك الافعال وأمثالها مما هو من الافعال الشرعية لا شك في توقفها على الشرع لانه المبين حقائقها وأركانها وشرائطها فمن أنكره فكانه لم ينظر في مباحث النهي بل الجواب ان يقال ان حل عبارة المصنف على ذلك يرده قوله الا انه يرد عليه ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو فان وجوب الايمان انما يثبت بالخطاب بلا مرية فلو حمل الخطاب أولا على ما ثبت ومثله بوجوب الايمان كيف صح ثانيا الاعتراض عليه بأن الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو وقوله في مباحث الحسن والقبح ان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور وأيضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبتت شرعا يلزم الدور ولا يخفى على من له أدنى مسكة ان ما ذكره ههنا من طريق الدور وهو المذكور في تلك المباحث الا تفرقة بينهما فظهر بطلان ما قيل تدريجا الا ان الجواب انه أراد بالوجوب ههنا الايجاب فليتأمل فانه الملهم للصواب واليه المرجع والمآب قال (وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع) أقول أي توقف الشرع على نفس الايمان والتصديق غير مفيد

الظن الباقي يتعلق بالحكم قياسا الى نفس الامر والعلم المتعلق به مقيسا الى الظاهر قلت وهذا قريب مما ذكرناه جدا ولو وقفنا عليه أولا لاكتفينا به (قوله وعلم أصول الفقه) اضافة العلم الى أصول الفقه بمعنى العلم المخصوص من قبيل اضافة العام الى الخاص لقصد البيان ومزيد الايضاح كشجر الاراك وعلم المعاني والبيان لئلا يتوهم ان المراد منه المعنى الاضافي لقرب ذكره فيما سبق ورجوع الضمير بظاهره الى الفقه الذي في ضمنه وما يقال من ان اضافة العام الى الخاص قبيح انما هو اذا اشتهر كون المضاف اليه من أفراد المضاف نحو انسان زيد (قوله يتوصل بها اليه الخ) راجع الى الفقه المذكور في ضمن قوله أصول الفقه الكتاب والسنة أو في ضمن قوله علم أصول الفقه فانه وان يكن له معنى على تقدير العلمية فهو بمنزلة الزاي من زيد الا ان فيه لمح

كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب الا بالسمع (قوله ثم الشرعى) أى المتوقف على الشرع اما نظرى لا يتعلق بكيفية عمل واما عملى يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثانى لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظرى وفيه كلام سيجئ. (قوله أى العلم الحاصل) قد يتوهم ان قوله من أدلتها متعلق بالاحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن أدلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشئ لا الشئ نفسه على انه اذا أريد

توقفه على وجوب الايمان والتصديق أو هو منزل منزلة اللازم وبالجملة تعلقه بقوله التوقف وجوب الايمان على سبيل التنازع غير مستقيم (قوله من ان لا وجوب الا بالسمع) أى لا ثبوت الوجوب الا بدليل سمعى فان مذهب الشيخ أبى الحسن انه لا يجب على المكلف شئ مالم يبلغ اليه دليل سمعى يوجبه ولهذا ذكر الشارح السمع بدل الشرع والا فالمشهور أن لا وجوب الا بالشرع أى خطاب الشارع فلا يرد ان الوجوب انما يثبت بتعلق الايجاب القديم القائم بذاته جل ذكره لا بامر آخر (قوله أى المتوقف على الشرع) الظاهر انه ليس المراد بالشرعى ما يتوقف عليه بل ما يتناوله والمأخوذ منه يرشدك اليه لفظة ثم وان هذا البيان لا اختصاص له باحد معنيى الشرعية وان فائدة العملية لم يبين على المعنى الاول للشرعية فليتأمل (قوله وفيه كلام سيجئ) أن الظاهر من الاعمال أفعال الجوارح فلا يتناول النظريات فيحتاج الى تعميم الافعال فيقال المراد بها ما يعم أفعال الجوارح والقلب فيتناول النظريات ويخرج بالعملية اذ يراد بها ما يختص بالجوارح (قوله اذ الحاصل من الدليل الخ) قيل فيه بحث وهو ان الدليل قد ينسب اليه العلم والمراد حصوله به وقد ينسب اليه غيره والمراد حصول العلم به منه كما يقال الدليل على وجود الصانع هو العالم والمراد ان العلم به منه وأنت خبير بأن ما ذكر مبنى على ان الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بالمطلوب أو ما يلزم من العلم به ولو بوجه خاص العلم بالمطلوب والكلام فى النسبة بطريق الحصول منه لا فى

لزوم الدور وانما المفيد فيه توقفه على وجوبهما والاول فى التوقف صلة للمنافى قال (كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع) أقول قيل ما ذهب اليه الاشعرى من ان لا وجوب الا بالشرع ان أراد به ان ثبوت الوجوب بالشرع فهو غير مستقيم لانا نعلم قطعا ان الوجوب انما يثبت بتعلق الايجاب القديم القائم بذاته جل ذكره لا بامر آخر وان أراد به أن لا يعلم الوجوب الا بالشرع فذا الاينافى ما استثناه من توقف الشرع على وجوب الايمان وهو زيف صرف لانا نختار الشق الاول ونفسر الشرع بخطاب الشارع على ما يقى فان مذهب الشيخ أبى الحسن انه لا يجب على المكلف شئ مالم يبلغ اليه دليل سمعى يوجبه ولهذا ذكر الشارح رحمه الله السمع بدل الشرع وذلك القائل بنى ذلك الباطل على الباطل الاول المستبدع والفاسد السابق المستتبع حتى اعترض الشيخ الاشعرى بما هو عن شوب الحق بصرى وكوفى بلا شعور لمذهبه ولا عثور على مطلبه والحق ان غفل عن هذا القدر وتصدى به على التصنيف ظلم وغدر قال (وهذا انما يصح على التقدير الثانى لو كان الحكم المصطلح) أقول أى كون التقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة لا يصح على تقدير حمل الحكم على المصطلح لخروجها عن الحكم بذلك المعنى الا اذا كان الحكم بذلك المعنى شاملا للنظرى حتى تخصصه العملية وفى شموله له كلام سيجئ بحيث يقول وقائل ان يقول اذا حمل الحكم فى تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل فى الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير وستسمع هناك انه من الخطاب الوضعى فيدخل فى الاقتضاء ان عم والا ففى الوضعى قال (اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشئ لا الشئ نفسه) أقول فيه بحث وهو ان الدليل قد ينسب اليه

ثم الشرعى اما نظرى واما عملى فقوله العملية يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بأن الاجماع حجة وقوله من أدلتها أى العلم الحاصل للشخص الموصوف به من أدلتها المخصوصة بها وهى الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضى والنافى وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال

الاضافة وشبه الاستخدام وقيل عليه الدليل عند الفقهاء هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس دون المركب من القضايا ورد بأن اعتبار الصورة لا ينكره أحد والفقهاء خصوصا الحنفية لا يخرج كلامهم عن قواعد المعقول فى تلخيص الفروع وتأسيس

بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شئ ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر فى الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر فى الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشئ لوجود المقتضى أو بعدم وجوبه لوجود النافى ليس من الفقه (قوله ولاشك انه مكرر) ذهب ابن الحاجب الى أن حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال أو الاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر ونظر وجه

النسبة المطلقة فالبحث خال عن التحصيل (قوله لم يحصل من النظر فى الدليل) أى بالذات بل بالواسطة والمتبادر من العبارة الحصول منه بالذات ولاشك فى خروج علم المقلد (قوله فلا بد من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط الخ) قيل اخراج علم الرسول عليه السلام بقيد الاستدلال أو الاستنباط انما يصح على رأى من لم يجوز له الاجتهاد وأما على رأى من جوزه فلا يخرج به فقط بل بملاحظة عموم الاحكام فان اجتهاده عليه السلام فى البعض وأنت خبير بأن هذا على تقدير أن يكون اجتهاده عليه السلام بطريق الحركة لكنه يجوز أن يكون حدسيا بطريق الدفعة وأما توقفه وتأخره عن الجواب فى بعض الاحيان فيحتمل أن يكون لاجل تحصيل المبادى لا للترتيب فان قلت مقتضى ما ذكر أن من بلغ درجات الاجتهاد الى ان يحصل له بعض الاحكام بالحدس لا يكون فقيها قلت بل هو فقيه لكن ذلك الحكم المخصوص ليس من الفقه (قوله فجزم بأنه مكرر) نوقش على المصنف بأن ازدياد القيد المذكور على تقدير كلمة عن مكان كلمة من وقد نص على الفرق بينهما فى الكشاف وهذه مناقشة واهية جدا لان عن يجى بمعنى من كما فى قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده وقوله سبحانه أولئك الذين نتقبل عنهم أحسن ما عملوا بدليل فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر ربنا تقبل منا وبالعكس نحو فويل للقاسية قلوبهم من ذكر

العلم والمراد حصوله به وقد ينسب اليه غيره والمراد حصول العلم به منه كما يقال الدليل على وجود الصانع هو العلم والمراد ان العلم به منه ونظيره ان النظرى والضرورى يقعان صفتين للعلم بمعنى ان حصوله محتاج الى نظر وكسب ولا يحتاج اليهما ويقعان صفتين للمعلوم بمعنى أن حصوله به كذلك فعلم ضعف كل من الوجهين أما الاول فظاهر وأما الثانى فلان القدم لا ينافى حصول العلم به من غيره فلو قال اذ الحاصل من الدليل لما تقرر انه العلم لا غير تعين تعلق الجار بلا علم المذكور اذ لا ضرورة فى المصير الى التقدير لم يرد شئ قال (ومعنى حصول العلم عن الدليل انه ينظر الخ) أقول هذا دفع لما يرد على قول المصنف وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المفتى دليلا له لكنه ليس من الادلة المخصوصة لانه لا يخرجه لان علمه أيضا مستند الى تلك الادلة غايته أن يكون بالواسطة وتقرير الدفع ان المتبادر من العبارة أن يكون ابتداء حصول العلم واكتسابه من الدليل بالنظر فيه والاستدلال به وما يستند اليه بواسطة أو وسائط لا يكون داخلا فى العبارة قال (فلا بد من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط احترازا عنه) أقول اخراج علم الرسول عليه السلام مطلقا بقيد الاستدلال انما يصح على رأى من لم يجوز له الاجتهاد وأما على رأى من جوزه فلا يخرج به فقط بل مع ملاحظة عموم الاحكام فان اجتهاده فى البعض فلا يصدق على علمه العلم بجميع الاحكام من أدلتها بالاستدلال قال (والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد الخ) أقول يعنى ان مراد ابن الحاجب من زيادة قيد الاستدلال مكرر لانه لم يقيدها من أدلتها حتى لو اعترف ان قيد الاستدلال مفيد اخراج علمهما مع علم المقلد كان الاولى ان ينسب التكرار الى الاول حيث لم يفد فائدة خاصة لكنه لم يعترف به فبطل ما قيل انما ينسب التكرار الى الثانى لتأخره فى الذكر وان كان الاولى ان

ولاشك أنه مكرر

الاصول وان لم يلتفتوا الى مراعاتها الفظا والبحث عن موضوعاتها (قوله وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علمى الخلاف والجدل) عرف الاول بانه علم يقتدر به على حفظ الاحكام الفرعية المختلف فيها بين الائمة أو هدمها بتقرير الحجج الشرعية وتلخيصها وايراد الشبه وقوادح الادلة وتحرير الاجوبة وتوجيهها وذلك لانه لما كثر الخلاف فى الفقه المستنبط من الادلة الشرعية بين المجتهدين باختلاف مداركهم وانظارهم خلافا لا بد من وقوعه واتسع فى الملة ذلك اتساعا عظيما وجرت مناظرات بين أرباب المذاهب المنتسبين بها الآخذين بأحكامها فاحتاجوا الى أصول صحيحة وطرائق قويمة يحتج بها كل منهم على مذهبه الذى قلده واثبات رأيه الذى تخيره فى كل باب

بقوله

بقوله من أدلتها التفصيلية (فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم مأخوذا من الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام أيضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما)

الله باو بلنا قد كنا فى غفلة من هذا كما صرح به (قوله لو سلم) يعنى لا نسلم انه مشعر بالاستدلال لجواز أن يكون حصوله منه بطريق الحدس وقد وجه الشارح الاشعار فى حواشى شرح المختصر بأن الحاصل بالادلة بطريق الضرورة يكون معها لا عنها ورده الفاضل الشريف بأن لا منافاة بين المعية زمانا والتأخر ذاتا ويمكن أن يدفع بأن المتبادر من التقدم والتأخر وما فى معناهما ما هو بالزمان فالمتبادر من قولنا حصول العلم عن الدليل تأخره عنه بالزمان ولو كان حصوله به بالضرورة لكان معه بالزمان لا عنه بالذات وهذا كاف فى الاشعار بالاستدلال هذا فان قلت هب ان كون قيد الاستدلال للاحتراز عن علم جبرائيل والرسول عليهما السلام يدفع استدراكه اللازم على زعم المصنف لكن لا يدفع الاستدراك مطلقا لان ما أفاده قوله عن أدلتها التفصيلية قد أفاده قوله بالاستدلال مع الزيادة فينبغى ان يكون قوله عن أدلتها التفصيلية مستدركا خاليا عن الفائدة كما يوجبه تعريف ابن الحاجب قلت بعد تسليم خروج علم المقلد بمجرد قيد الاستدلال يخرج بقيد التفصيلية علم الخلافى كما أشار اليه الشارح سابقا والباقى ليرتبط به ذلك القيد على أن فى تقرير الشارح اشارة الى ان قوله بالاستدلال متعلق بالعلم المخصوص أعنى العلم الحاصل من أدلتها التفصيلية فلا استدراك لان اعتبار القيد بدون المقيد لا يجوز لا يقال فليجعل متعلقا بالعلم المطلق لانا نقول هذا طريق آخر وتعيين الطريق ليس من دأب المناظرين سيما اذا اشتمل

بنسبة التكرار الى الاول حيث لم يفد فائدة خاصة بخلاف الثانى اذ أفاد ما أفاده الاول من الاحتراز عن علم المقلد والزيادة التى هى الاحتراز عن علم جبرائيل والنبى عليهما السلام فظهر ان ما نسب الشارح الى ابن الحاجب ان قيد الاستدلال عن علم جبرائيل والرسول عليهما السلام يدفع الاستدراك اللازم على زعم المصنف وان ما ذهب اليه المصنف من التكرار وهم محض فبطل أيضا ما قيل بناء للباطل على الباطل انه قد تبين بهذا ان ما نقله المولى الشارح من ابن الحاجب ان قيد الاستدلال للاحتراز عن علم جبرائيل والرسول عليهما السلام لا يدفع الاستدراك لما بينا اذ ما أفاده قوله عن أدلتها التفصيلية قد أفاده قوله بالاستدلال مع الزيادة فيبقى قوله عن أدلتها التفصيلية مستدركا خاليا عن الفائدة ويتبين أيضا ان ما ذهب اليه المصنف من قوله بالاستدلال على التكرار ليس توهما كما زعم المولى الشارح غاية ما فى الباب انه ليس بتكرار محض حيث أفاد مع التكرار أمرا زائدا لكنها لا تنافى الاشتمال على التكرار الذى أثبته المصنف قال (فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال الخ) أقول هذا السؤال من قبل المصنف لما عرفت انه ساكت عليها بل هو ايراد على أمر ابتداء بأن قيد الاستدلال زائد قطعا لان قيد من أدلتها مشعر بالاستدلال لما عرفت ان معنى حصول العلم من الدليل انه ينظر فى الدليل فيعلم منه الحكم فكما يخرج علم المقلد يخرج علمهما أيضا وحاصل الجواب انا لا نسلم انه مشعر بالاستدلال لجواز أن يكون حصوله منه بطريق الحدس دون النظر ولو سلم أنه مشعر به لما سبق فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما أو لدفع الوهم أو للبيان وذلك لان قوله من أدلتها التفصيلية لا بد من ذكره لاخراج الخلافى كما ذكره المصنف وقد لا تنبه على الاستدلال اما من جهة لتبادرها او التزام كما هو أسلها فعلى الاول قيد الاستدلال لدفع توهم أن الحاصل من الادلة قد يكون بلا استدلال وعلى الثانى ان لم يعتبر الالتزام فى التعريفات فهو التصريح بما علم التزاما ولا بد منه فى صحة تحديده لفظا وان اعتبر فهو للاهتمام ببيان

من أبواب الفقه فالخلافى اما مجيب يحفظ وضعا فرعيا أو سائل يهدم ذلك والجدل أعم منه فانه علم يتوصل به الى حفظ أى وضع وهدمه باستعمال الاقيسة المؤلفة من المشهورات والمسلمات وهو أحد أجزاء المنطق وله استمداد من علم المناظرة وطريقة البزدوى فيه تختص بالادلة الشرعية وطريقة العميدى تعم الشرعية والعقلية وزعم بعضهم أن الخلاف والجدل واحد وزاد المصنف قوله على وجه التحقيق احترازا عن هذين العلمين واعترض بأنا لا نسلم أن قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا وانما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط أو مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية الا أن الفقهاء لما أكثروا فيه من مسائل الفقه توهم أن له اختصاصا بالفقه وأجيب عنه بأنه اذا تكلم الخلافى

أو لدفع الوهم أو للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات (قوله ولما عرف الفقه) المذكور
في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين
الاصوليين لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد
على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأى بعض الاشاعرة كل ذلك لعدم
تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين

الطريق المختار على فائدة زيادة التوضيح وبالجملة التطويل غير الاستدراك (قوله أو لدفع الوهم) أى
دفع وهم من يغفل عن هذا اللزوم ويظن ان مثل علم الرسول عليه السلام عن الادلة (قوله فنقول عرف
بعض الاشاعرة) يعني انهم لم يزيدوا قيد الاقتضاء او التخيير ولما اعترض عليه بعدم المنع زاد البعض
الآخر من الاشاعرة هذا القيد فحصل الاتفاق من الفريقين بأن ما ذكر تعريف للحكم الشرعي لا للحكم
المأخوذ في تعريف الفقه فلا ينافي هذا ما سبق من طعنه على المصنف في زعمه أن كونه تعريفا للحكم
الشرعي انما هو رأى بعض الاشاعرة ولا ما سيأتي من انه لا خلاف لاحد من الاشاعرة في أن هذا التعريف

الحدود واعتبار هذا القيد فيه (قوله دون الاحتراز) متعلق بالكل فزيف ما قيل ان هذا الاعتذار غير
مقبول اما كونه للتصريح بما علم التزاما فلان كون أحد القيدين تصريحا والآخر بالالتزام ان كان
بالنسبة الى الاحتراز من علم المقلد فدلالة كل واحد منهما على الاحتراز المذكور ليس الا بالالتزام وأما كونه
لدفع الوهم فلان قوله عن أدلتها التفصيلية لم يوهم خلاف المقصود ولا يكون قوله بالاستدلال لدفع الوهم
وان أوهم الخلاف فلا فائدة في ذكر الصريح الى ما يزيل الوهم الناشئ عنه بل الصواب هو الاكتفاء
بالاستدلال الذي يفيد فائدة مع الزيادة والخلو عن ايهام الخلاف وأما كونه للبيان فمثل ما ذكر في دفع
الوهم من غير فرق ولا يخفى على المتأمل فيما ذكرنا من تحقيق الكلام تزييف ما حكيناه من الخيالات
والاوهام قال (المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى الخ) أقول في العبارة مناقشة وهي أن
المفهوم ههنا أن يكون هذا الاثبات والنفي المذكورين في كتبهم وليس كذلك اذ لم توجد هذه العبارة في كتبهم
المشهورة فالاحسن أن يقال المفهوم من المذكور في كتب الشافعية ليلائم ما قال في الصفحة الآتية
ذكر في بعض المختصرات الخ (قوله والمصنف ذهب الى أنه تعريف له) أى للحكم المأخوذ في تعريف الفقه
(قوله وان الشرعي قيد زائد على الخطاب) حيث قال وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعي (قوله وان
كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأى بعض الاشاعرة) حيث قال وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا
وسيأتي تحقيق هذا القول ان شاء الله تعالى وبيان أن صاحب المنهاج أيضا قائل بأن التعريف للحكم الشرعي
وتزييف وهم من زعم أنه عرف الحكم المأخوذ في تعريف الفقه قال (فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم
الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال الخ) أقول يعني لم يزيدوا قيد الاقتضاء أو التخيير وسيجيء انه
اعترض عليه بعدم المنع فزيد او لا شك أن الذين زادوهما أيضا من الاشاعرة فقد حصل الاتفاق منهم بأنه
منهم وبأنه ليس تعريفا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه للحكم الشرعي ابتداء فلا ينافي هذا ما سبق آنفا طعنه
على المصنف في زعمه أن كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأى بعض الاشاعرة ولا ما سيأتي أن لا خلاف
لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي ومن عجز عن هذا التوجيه من صحة قوله في بقول
بالباء الثانية على أن يكون فاعله المصنف ولم يدر ان مراده لو كان ذلك لقال فقال وان المصنف لم ينقل
عن بعض الاشاعرة تعريفا خاليا عن القيدين بل ذكرا ما لاشارة مشيرا الى التعريف المشتمل عليهما
وهو ههنا الكلام النفسي الازلي أن الضمير راجع الى ما يقع به التخاطب لكن فيه ضعف لان الكلام
النفسي لا يقع به التخاطب اللهم الا أن يقال المراد أنه يقع بسبب افهامه التخاطب ومن ذهب الى أن

ولما عرف الفقه بالعلم
بالاحكام الشرعية وجب
تعريف الحكم وتعريف
الشرعية فقال (والحكم
قيل خطاب الله تعالى) هذا
التعريف منقول عن
الاشعري فقوله خطاب
الله تعالى يشمل جميع
الخطابات وقوله (المتعلق
بافعال المكلفين) يخرج
ما ليس كذلك فبقي في الحد
نحو والله خلقكم وما
تعملون مع أنه ليس بحكم
فأخرجه بقوله (بالاقتضاء)
أى الطلب وهو اما طلب
الفعل جازما كالايجاب
أو غير جازم كالندب واما
طلب الترك جازما
كالتحريم أو غير جازم
كالكراهة (أو التخيير) أى
الاباحة

في علة الاجبار انه الصغر
أو البكارة على قواعد
الخلاف فلا شك انه
يتوصل بها الى حكم هذه
المسئلة توصلا قريبا
وكون نيته على الحرمة
لا ينافي ذلك غايته ان
التوصل بها اليه والى
غيره يكون قريبا وردبان

والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى أن الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام أو الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم والا لم يوجد حكم أصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق بأحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى تدل على أن لا حكم الا خطابه تعالى وقد وجب طاعة النبي عليه السلام وأولي الامر والسيد فخطابهم أيضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه تعالى ثم اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وأفعالهم والاخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست أحكاما

للحكم الشرعي (قوله وهو ههنا الكلام النفسي) نوقش فيه بأن الكلام النفسي لا يقع به التخاطب اللهم الا أن يراد أنه يقع بسبب افهامه التخاطب (قوله فسر الخطاب بالكلام الموجه الخ) أي الكلام اللفظي اذ الظاهر أن التوجيه للافهام أو قصد الافهام منه انما يتأتى في الملفوظ كما لا يخفى (قوله بفعل من أفعالهم) الاظهر أن يقول بفعل من أفعاله اذ ينبغي أن يراد من الافعال والمكلفين جنسهما بناء على ان الجمع المعرف باللام والمضاف الى ذيهما قد ينسلخ عنه معنى الجمعية ويراد الجنس ويصح اطلاقه على الواحد وذلك لان دخول خواص النبي عليه السلام في الحد كما يحتاج الى حمل الافعال على الجنس كذلك يحتاج الى حمل المكلفين عليه كما أشار اليه بقوله فيما بعد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف لا يقال المراد بالخطاب ههنا هو الكلام النفسي على ما اعترف به ولا شك أن الكلام النفسي صفة واحدة فحينئذ تحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كان صفة واحدة حقيقة الا انه

الكلام لا يسمى في الازل خطابا يعني أن المانع من تسمية الكلام في الازل خطابا تفسير الخطاب بأحد هذين المعنيين فان شيأ منهما لا يصدق على الكلام النفسي لا يقصد منه الافهام بل لا يتعلق قصد الافهام الا بالكلام النفسي والكلام اللفظي انما هو وسيلة الى افهام النفسي لا يقال تعلق القصد ينافي القدم لانا نقول متعلق القصد ليس هو الكلام بل الافهام وهو حادث بلا مرية فان قيل لم يكن في الازل من هو متهيئ لفهمه قلنا قصد افهام من هو متهيئ للفهم لا يقتضي حضور المتهيئ له عند القصد بل عند الافهام بالفعل ومثل ذلك ما رتب الاب كتابا ليقرأه الابن الصغير عند البلوغ فذلك الكلام مقصود منه افهام الابن مع ان الابن غير متهيئ لفهمه في ذلك الوقت قال (ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم) أقول خواص النبي عليه السلام كما تحتاج الى حمل الافعال على المعنى الجنسي فكذا تحتاج الى حمل المكلفين عليه كما أشار اليه تارة بقوله مما ليس بفعل المكلف وأخرى بقوله والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وكان الشارح انما لم يصرح به لظهوره بعد التصريح بالاول وأما وجه افادة العبارة هذين المعنيين فهو ان الجمع كما اذا عرف باللام قد ينسلخ عنه معنى الجمعية ويراد الجنس ويصح اطلاقه على الواحد فكذا اذا أضيف الى معرف كذلك يراد به ذلك كما تقرر في موضعه فاندفع ما قاله الفاضل المحقق في شرح المختصر لو قال بفعل المكلف لكان أحسن ليتناول ما لا يعم من أحكامه كخواص النبي عليه السلام تلخص من جميع ما ذكر من الاول الى الآخر ان الحكم خطابه تعالى الازلي الواحد في ذاته المتعدد بحسب تعلقه بجنس فعل من جنس المكلف وهذا ظاهر لمن له أدنى مسكة وان خفي على من قال انه يدل على أنه ذاهب الى أن ههنا خطابات متعددة يتعلق كل واحد منها بفعل من أفعالهم ثم قال لكنه مناف لما سبق من أن الخطاب هو الكلام النفسي فانه صفة واحدة أزلية

التكلم في عدة الاجبار ليس من القواعد الخلافية بل التكلم فيها بطريق التمثيل ولا يخفى عليك أن الخلاف له اختصاص بالفقه كما عرفت ولو سلم فلا شك في اشتمال علم الخلاف والجدل على القواعد التي يتوصل بها الى الفقه سواء كان اشتماله على انها من قواعده أو بطريق التمثيل فيصدق على علمها أنه العلم بالقواعد التي يتوصل الخ ولذلك جعلهما المصنف في النقض وجعله مبنيا على اشتمالهما على تلك القواعد فينتقض التعريف فلا بد من قيد يفيد اخراجهما فزيادة قوله على وجه التحقيق من حققته اذا أثبته ولا ريب في أن العلم بهذه القواعد في هذين الفنين ليس على وجه يثبت هذه القواعد تلك المسائل بل على وجه يتوصل بها الى المحافظة أو المدافعة (قوله ما يكون احدى مقدمتي الدليل الخ) فالدليل على هذا قول مؤلف من قضايا يحصل منه لذاته قول آخر فان

فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء أو التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال فى القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء أو التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب أو بدونه وهو الندب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بأنه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء أو التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال فى صور النقض من حيث انها أفعال المكلفين وهو ظاهر (قوله وقد زاد البعض) اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة أوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثانى انه يشتمل على كلمة أو وهو للتشكيك والترديد فينافى التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلاة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة منها والمصنف أهمل فى تفسير الخطاب الوضعى ذكر المانعية

متعدد باعتبار المتعلقات فيتعدد الخطاب حينئذ فيستقيم ما ذكره (قوله اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك) فيه ايماء الى أن عد الاباحة من الاحكام التكليفية باعتبار ما فيها من سلب التكليف فان نسبة الحكم الى التكليف لا تقتضى كونه مكلفا به بل يجوز باعتبار سلب التكليف عن طرفى فعل المكلف فلا عدول عن المناسبة (قوله لان قيد الحيثية مراد الخ) اعترض عليه بانه لو لم يذكر التخيير لم تدخل الاباحة فى التعريف اذ ليس فيها تكليف وأجيب بأنه لا يلزم من اعتبار الحيثية أن يكون الخطاب تكليفيا بما يتعلق هو به بل يجب أن يتعلق بفعل من يتعلق به التكليف فى الجملة بقى فيه بحث وهو أن اعتبار الحيثية المذكورة يدفع النقض بمثل قوله تعالى خلقكم وما تعملون لكن لا يدفع النقض بالقصص المبينة لافعال المكلفين فان الحكمة فى تلك القصص التنبيه على وجوب التخلق بأخلاق السلف الصالحين والتجنب عما كان سببا لهلاك بعضهم من عدم اجتنابهم عما كلفهم الله باجتنابه قال الله تعالى لقد كان فى قصصهم عبرة لاولى الالباب ولا يخفى ان الاجتناب حينئذ يتعلق بهم من حيث انهم مكلفون اللهم الا أن يقال الخطاب المتعلق بأفعالهم من تلك الحيثية من الحكم المصطلح والعلم به داخل فى مسمى الفقه كما صرح (قوله والمصنف أهمل الخ) أجيب عنه بأنه اكتفى فى الشرح بذكر السببية والشرطية على ارادة

قائمة بذات الله تعالى واذا الخطاب سواء يتعلق بشئ من الافعال فالمتعلق بالافعال هو لا غير قال (اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك الخ) أقول هذا التقرير لا يخلو عن الاشارة الى دفع ما يختلج فى الخاطر ان عد الاباحة من الاحكام التكليفية عدول عن المناسبة اذ لا تكليف فيه أصلا حتى قال بعض الصواب ان يثلث القسمة فيقال الحكم اما تكليفى أو تخييرى أو وضعى وذلك لان نسبة حكم الى تكليف لا يقتضى كونه مكلفا به بل يجوز باعتبار سلب التكليف عن طرفى فعل المكلف كما تؤذن به العبارة نعم يرد الاشكال على الاستاذ ابى اسحق حيث جعل الاباحة تكليفا وان أجيب عنه أيضا فى موضعه قال (والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول) أقول يعنى أن الحكم حادث لانه متصف بالحادث وكل ما هو متصف بالحادث فهو حادث أما الصغرى فلكونه متصفا بالحصول بعد العدم وكل ما يتصف به فهو حادث اذ لا معنى للحدوث الا ذلك وأما الكبرى فلما تقرر فى علم الكلام أن القديم لا يتصف بالحادث فظهر أن الشارح أقام دليل الصغرى مقامها وترك الكبرى اكتفاء بتقررها فى الكلام قال (والمصنف أهمل فى تفسير الخطاب الوضعى ذكر المانعية) أقول يعنى ان كلا من السببية والشرطية كما انهما من الوضعيات بالاستبداد فكذا المانعية منها بالاستبداد ولا ينافى تلازمهما مع الشرطية باعتبار فاذا كان لها استبداد مثلها كان

(وقد زاد البعض أو الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما) اعلم أن الخطاب نوعان اما تكليفى وهو متعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير واما وضعى وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك أو شرطه كالدلوك سبب الصلاة والطهارة شرط لها فلما ذكر أحد النوعين وهو التكليفى وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعى والبعض لم يذكر الوضعى لانه داخل فى الاقتضاء أو التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلاة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلاة فحينئذ الوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعى تعلق شئ بشئ آخر والمفهوم من الحكم التكليفى ليس هذا ولزوم أحدهما للآخر فى صورة لا يدل على اتحادهما

كان القول الآخر

فأجابت

فأجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد مالم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بأن أوههنا التقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل وأما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيدا يعمه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع أي وضع الشارع وجعله وأجاب بعضهم بأنا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من

التمثيل بعد التنبيه في المتن بقوله ونحوهما على وجود قسم آخر وهذا كما أول به الشريف كلامه في الانتهاء العقلي على ما مر تقريره وأما الجواب بأن مانعية شيء شرطية ضده في الحقيقة فان مانعية النجاسة شرطية الطهارة فلم يهمل شيأ ففيه أن التلازم بعد كون المانعية حكما وضعيا بالاستقلال لا يفيد ولذا لم يكتف المصنف في المتن بذكر السببية والشرطية بل قال ونحوهما ثم يرد على الشارح أن كون الشيء ركنا أو دليلا أو علامة من الوضعيات أيضا فما وجه الاقتصار على المانعية (قوله بل المتصف بذلك هو التعلق) وقد يجاب أيضا بأن الحادث ظهوره وان قدم تعلقه أيضا (قوله والمعنى تعلق الحل بها) فيه مسامحة فان الحل أمر يحصل بعد تعلق الخطاب الذي هو الاحلال فكانه بنى الكلام على اتحادهما بالذات في المشهور كالايجاب والوجوب وقد أورد على هذا الجواب ان فيه تسليما من قبل الاشاعرة ان المراد بالحكم ههنا هو الحكم القديم وهو لا يناسب غرضهم الذي هو بيان الحكم المتعارف بين الفقهاء فلو أجاب بمنع قدم الخطاب بأن المراد ما خوطب به كان مناسبا لما سيأتي (قوله لتقسيم المحدود) لا لتقسيم الحد وقد يجيء لتقسيم الحد والضابط أن الحد اذا اشتمل على أمر شامل فذا التقسيم المحدود كما يقال الجسم ما تركب من جوهرين أو أكثر والا فلتقسيم الحد كما اذا قيل ما تركب من جوهرين فصاعدا أو ماله طول وعرض وعمق وما نحن فيه من قبيل الاول (قوله وأجاب بعضهم بأنا لا نسلم الخ) فيه بحث وهو أن انفهام المعنى من اللفظ لا يتعلق بارادة اللافظ فلا نسلم امكان يفهم الاقتضاء التضمني من هذا اللفظ في نفس الامر أولا

الاليق بمقام التفسير أن يصرح بها أيضا فيه واذا لم يصرح بها فيه اكتفى بما قال في المتن في جزء من الحكاية عن الغير ونحوها فقد أهمل في التفسير ذكرها بلا خطاء فبطل أولا ما قيل انه لم يفسر الخطاب الوضعي بأن هذا سبب لذلك أو شرط والمانعية في حقيقة شرطية ضده فان مانعية النجاسة شرطية الطهارة فلم يهمل شيأ وثانيا ما قيل انه لم يهمل بل اكتفى بما سبق في المتن من ذكره اجمالا بقوله ونحوهما ثم يرد على الشارح أن كون الشيء ركنا أو دليلا أو علامة من الوضعيات أيضا فما وجه الاقتصار على المانعية قال (فاجابت الاشاعرة عن الاول) أقول هذا الجواب ليس كما ينبغي لان فيه تسليما من الاشاعرة أن المراد بالحكم ههنا هو الحكم القديم وهو لا يناسب غرضهم الذي هو بيان الحكم المتعارف بين الفقهاء والمنقسم تارة الى الاقسام الخمسة من الوجوب وغيره وأخرى الى غيرها ولهذا قال صاحب المنهاج ولا بد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها وسيأتي تحقيقه في توجيه اعتراض المصنف ان شاء الله تعالى فلو اجاب ههنا بمنع قدم الخطاب بان يراد ما خوطب به كان مناسبا لما سيأتي ولم يرد شيء قال (وعن الثاني بأن أوههنا لتقسيم المحدود) أقول يعني أن ذكر أو في الحد ان أدى الى تقسيمه فباطل لعدم حصول المقصود حينئذ وهو التعريف وان أدى الى تقسيم المحدود فجائز لا اخلال بالتعريف ثم قيل ان تناول القسمين لفظا من ألفاظ الحد فهو تقسيم للمحدود والا فهو تقسيم للحد كما اذا قيل الجسم ما تركب من

مذكور فيه بهيئته فاستثنائي يتركب من مقدمة شرطية واستثنائية كقول المصنف كل ما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون ثابتا ولكنه دل عليه فهو ثابت والا فاقتراني فان كان كلا طرفيه حملية فحملي والا فشرطي وموضوع المطلوب يسمى أصغر وما هو فيه صغرى ومحموله أكبر وما هو فيه كبرى والمتكرر فيه الحد الاوسط وهو اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى فهو الشكل الاول أو محمولهما فالثاني أو موضوعهما فالثالث ونظير ذلك ما ذكره المصنف من قوله هذا الحكم ثابت الخ لا يقال الحكم الفقهي كالوجوب ليس بمطلوب فقهي اذ ليس موضوعه فعل المكلف ولا محموله حكما شرعيا لانا نقول معنى قوله هذا الحكم ثابت في قوة ان الحج مثلا واجب لانه يدل عليه الدليل الا أن المصنف

الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلاة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة أو حرمة الصلاة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلاة معها أو وجوب ازالتها حالة الصلاة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى أن الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر أحدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضع داخلا في الاقتضاء أو التخيير أي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم أحدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام أصلا اما أولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما او يصطلح على تسمية بعض أقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي أعم منه شاملا له فاي ضرر له في تغاير مفهوميهما بل

وعلى كلا التقديرين أحد الجزأين فاسد فتأمل (قوله ولزوم أحدهما للآخر في بعض الصور الخ) الخطاب التكليفي خمسة أقسام واللازم للوضع بعض منها وهو الوجوب والحرمة فقوله في بعض الصور ناظر الى قوله أحدهما الا الى اللزوم حتى يرد أن اللزوم لا يكون الا كليا فلا معنى لقوله في بعض الصور (قوله وأنت خبير بأنه الخ) قال الفاضل الشريف فيه بحث لان المصنف نقل ان بعضهم لم يزد فيه قيد الوضع بناء على أن الاحكام الوضعية داخلة في التعريف لان الاقتضاء أعم من التصريح ثم رده على هذه الطائفة بأن الحكم الوضعي كسببية الزنا لوجوب الجلد مثلا مفهوم والحكم التكليفي كوجوب الجلد مفهوم آخر وان لزم أحدهما للآخر في بعض الصور فان في ايجاب الجلد على الزنا حكمين مختلفين في الحقيقة والخطاب الذي تعلق بالجلد يصدق عليه أنه خطاب متعلق بفعل المكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذي تعلق بالزنا فانه لا اقتضاء فيه أصلا نظرا الى ما تعلق به نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء وبذلك لا يندرج في الحد كما لا يخفى ولا بد لهم من زيادة قيد لانهم اعترفوا بكونه حكما وزعموا اندراجه في الحد بدونه وقد أبطل زعمهم قصدا وحينئذ يكون كلامه موجها لا يتجه عليه شئ مما ذكره الشارح انتهى ومحصوله أن كلام المصنف ههنا مع من ذهب الى أن الوضع حكم فاندفع الاول وان الحكم الوضعي مباين للتكليفي وان كان لازما فاندفع الثاني (قوله ويجعل الخطاب التكليفي أعم منه) قيل اذا اعترض الاقتضاء التضمني وجعل التكليفي

جوهرين فصاعدا أو ماله ابعاد ثلاثة يكون تقسيما للمحدود فال (وأنت خبير بأنه لا توجيه لهذا الكلام الخ) أقول اعلم أن الاشاعرة في هذا المقام ثلاث فرق على ما ذكره المحقق عضد الدين في شرح المختصر منهم من لم يسم الوضعي حكما ومنهم من سماه حكما وأدرجه فيه بجعل الاقتضاء أعم من الصريح والمصنف ههنا لم يذكر الفرقة الاولى واختار مختار الثانية ورد مختار الثالثة بان الحكم الوضعي له مفهوم وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك ونحوه والحكم التكليفي له مفهوم آخر مباين للاول وهو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وانما حكمنا بالمباينة بينهما لان الاول ما يفهم منه تعلق شئ بشئ وهو لازم له والثاني ما يفهم منه وجوب فعل ونحوه وهو لازم له واللازمان متباينان وقد تقرر أن تباين اللوازم ملزوم لتباين الملزومات مثلا في ايجاب الصلاة لدلوك الشمس بقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس حكمان مختلفان في الحقيقة ايجاب الصلاة وجعل الوقت سببا فالخطاب الذي تعلق باقامة الصلاة يصدق عليه أنه خطاب متعلق بفعل المكلف باقتضاء والخطاب المتعلق بالدلوك فانه لا اقتضاء فيه نظرا الى ما تعلق به نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء وبمجرد ذلك لا يندرج في الحد كما لا يخفى فان قيل قول المصنف ولزوم أحدهما الآخر في صورة الخ يعني لزوم الوضعي للتكليفي في صورة توجد فيها الدلالة على التعلق لا يدل على اتحاد مفهوميهما بحسب الخارج كما هو حكم المتساويين والاخص مع الاعم يدل على انتفاء المباينة بينهما

عبر بتلك العبارة وربما للعموم الذي يناسب الفن ولئلا يتوقف الشأن على اثبات أن الامر للوجوب وخبر الواحد والاجماع والعام المخصوص يوجب العلم وأراد بالقياس الدليل على الاطلاق على ما هو مصطلح أرباب المعقول لا خصوص القياس الفقهي المقابل للكتاب والسنة والاجماع لتلك النكتة ولان الدال على ثبوت الحكم عنده هو ذلك وطريق التوصل بهاضمها الى صغرى سهلة الحصول مثلا فينتج المطلوب الفقهي وتحصيل تلك القضية يتوقف على البحث عن أحوال الادلة والاحكام وبيان قيودهما المعتبرة في الكلية وثبوت الحكم العام (قوله ويكون القياس قد أدى اليه رأي مجتهد) هذا يوجب أن يكون القياس مشروطا بآخر فيتسلسل ولكن مراده عدم مخالفة الاجماع بدليل

كيف يصدق مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعى تعلق شئ بشئ فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ لكونه شرطاله أو سببا أو مانعا (قوله وبعضهم عرف) ذكر فى بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعى المعهود وصرح فى كثير من الكتب بأن الحكم الشرعى خطاب الله تعالى فتوهم المصنف أن هذا تعريف للحكم عند البعض والحكم الشرعى عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة فى ان هذا تعريف للحكم الشرعى قال المصنف اذا كان تعريفا للحكم فمعنى الشرعى ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه

شاملا للوضعى كانت القصص داخلة فى تعريف الحكم لانها ذكرت فى القرآن للاعتبار وكل قصة تتضمن أن يقال لا تفعلوا فعل هؤلاء لئلا تعاقبوا بعقابهم وافعلوا فعل هؤلاء فتثابوا كثوابهم وأجيب بأنها داخلة بهذا الاعتبار فى الحدود أيضا فتأمل (قوله تسامح والمعنى أن المفهوم الخ) قيل ما ذكره ليس بتفسير للحكم الوضعى اذ قد عرفت سابقا كلا منهما بل بيانا لازمى الحكمين لبيان التباين ولذا قال المفهوم من الحكم الوضعى والمفهوم من التكليفى ولم يقل مفهوم الحكم الوضعى ومفهوم التكليفى فاندفع به التسامح

اللازم هو الخارج المحمول قلنا قد تقرر فى موضعه أن اللازم قسمان محمول وغير محمول كلزوم الاضاءة لطلوع الشمس فظهر مما ذكرنا أمور الاول أن كلام المصنف ههنا ليس مع الفرقة الاولى فاندفع به الاعتراض الاول الثانى الحكم الوضعى مباين للتكليفى فاندفع به الاعتراض الثالث أن المراد بقوله لان المفهوم من الحكم الوضعى اذ قد عرفت سابقا كلا منهما بل بيانا للازمى الحكمين لبيان التباين بينهما ولذا قال المفهوم من الحكم الوضعى والمفهوم من التكليفى ولم يقل مفهوم الحكم الوضعى ومفهوم التكليفى فاندفع به التسامح فظهر أنه لو قال المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ لم يحسن بل لم يجز فكيف أن يكون المعنى ذلك فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق قال (ذكر فى بعض المختصرات أن الحكم الخ) أقول قد عرف صاحب المنهاج أولا بالتعريف المذكور ثم أورد اعتراضا عليه مع جوابه ثم بين دليله المتفق عليه ثم قال ولا بد للاصولى من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها لاجرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب أما المقدمة ففى الاحكام ومتعلقاتها وفيها بابان الاول فى تعريفه الحكم خطاب الله تعالى الخ فذهب الشارح الى أن الحكم اشارة الى الحكم الشرعى المعهود يعنى أنه ليس الحكم المذكور فى تعريف الفقه بل فى ضمن قوله من تصور الاحكام أو قوله ففى الاحكام وظاهرها شرعية ويدل على ما ذكره أمور الاول تصريح المحققين من شراحه أن المعرف هو الحكم الشرعى الثانى أن مراده لو كان المذكور فى التعريف لما توسط بينهما بالامور الاجنبية الثالث أن سوق كلامه حيث قال ولا بد للاصولى من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها ينادى بأعلى الصوت أن المقصود من التعريف بيان المحمولات التى هى الاحكام الشرعية لا بيان قيد فى التعريف فزيف ما قيل أولا لان بعض العلماء الشافعية لما عرف أصول الفقه فى تصانيفه بقوله معرفة دلائل الفقه اجمالا الخ والفقه بقوله العلم بالاحكام الشرعية الخ أورد عقيب ذلك قوله ولا بد للاصولى من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها وجعل هذا الكلام ذريعة الى بداية البحث بتعريف الحكم فعرفه بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فسياق كلامه دليل واضح على ان الحكم المأخوذ فى تعريف الفقه عنده هو الحكم المعرف بالخطاب المذكور وقول المصنف لما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية جار على سنن كلامه اذ هو بصدد نقل كلامه وثانيا ان اطلاق لفظ الحكم فى كلام هذا البعض وايراد تعريفه عقيب تعريف الفقه وهو من الاشاعرة فكلام المصنف حق لا دافع له ووجه دفعهما ظاهر للمتأمل فليتأمل (قال المصنف اذا كان هذا تعريفا للحكم الخ) أقول يعنى أن المصنف قال فى حواشيه على التوضيح بناء على ما توهم أن هذا تعريف للحكم المأخوذ فى تعريف

(وبعضهم قد عرف الحكم الشرعى بهذا) أى بعض المتأخرين من متابعى الاشعرى قالوا الحكم الشرعى خطاب الله تعالى

قوله حتى لو خالف اجماع الخ سواء سبقه الخلاف أم لا وسواء حصل من اجتهاد آراء أو لا (قوله ولا يبعد ان يقال) اعترض عليه بانه بعيد لم يذهب اليه أحد والمتعرضون لمباحث التقليد فى كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه فى مقابلة الاجتهاد وأجيب بانه لا يلزم من كونه مما لم يذهب اليه أحد أن يكون بعيدا فان أكثر لطائف الفضلاء من هذا القبيل مع انها مقبولة ولو بأن البعد لا ينازع المصنف فيه على ما يدل عليه قوله الظاهر أن هذا يخص المجتهد الا ان بيان الاحتمال البعيد بهذا اللفظ متعارف ولو بنوع من التأويل

واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ماورد به خطاب الشرع لامايتوقف على الشرع والا لكان الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لايتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع (قوله فالحكم على هذا) أى على تقدير أن يكون خطاب الله الخ تعريفا للحكم الشرعي اسناد أمر الى آخر لاخطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والالكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من أن الشرع على هذا التقدير ماورد به خطاب الشرع لامايتوقف على الشرع فان قيل فيدخل فى الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية (قوله والفقهاء) يريدان الحكم فى

وأنت خبير بأن بيان اللازمين على الوجه الذى ذكره المصنف لايفيد تباين الملزومين قطعا ألا يرى أن قولك المفهوم من الانسان قابلية العلم والمفهوم من الحيوان ليس هذا ومن البين أنه لايفيد تباين الانسان والحيوان فليتأمل (قوله ماورد به خطاب الشرع) قيل فالمآل الحكم الذى ورد به خطاب الشرع هو خطاب الله تعالى المتعلق الخ وهو غير صحيح لاقتضائه ورود الخطاب بالخطاب وأجيب بأن الخطاب المعتبر فى المحدود هو الخطاب اللفظى والحد هو الخطاب النفسى فلا اشكال فتأمل (قوله والا لكان الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان) لان المراد بالافعال حينئذ مايعم أفعال الجوارح والقلب لئلا يلزم استدراك قيد العملية فى تعريف الفقه وههنا بحث وهو أن المعنى المذكور للشرعي وان أخرج الحد من العموم لكن أدخله فى الخصوص لان الحكم الشرعي بالمعنى المذكور يتناول القصص المبينة لافعال المكلفين حيث لااقتضاء ولاتخيير فى مفهومه اذ المراد بالحكم على هذا التقدير اسناد امر الى آخر كما صرح به ولايتناوله الحد فالتحقيق ان يقال المراد بالحكم الشرعي المصطلح المعرف بماذكره وماذكر ولا تعتبر المعانى اللغوية للاجزاء فى المعنى اللقبي فسواء أريد بالشرعي الموقوف على الشرع أو ماورد به خطاب الشارع لايلزم عموم الحد ولاخصوصه فتأمل (قوله اسناد أمر الى آخر لاخطاب الله تعالى)

الفقه عند بعض الاشاعرة وللحكم الشرعي عند البعض الآخر يعنى اذا كان هذا تعريفا للحكم أى الحكم المصطلح فمعنى الشرعي فى تعريف الفقه مايتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه اذ لوحمل على معنى ماورد به خطاب الشارع لم يفد معنى زائدا على الحكم المفسر بخطاب الله تعالى واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي الذى جعل مافى التعريف من وصفه جماله ماورد به خطاب الشارع لامايتوقف على الشرع لان المحدود الذى هو الحكم الشرعي يكون أخص من الحد الذى هو خطاب الله تعالى لتناول الحد مثل وجوب الايمان مع أن المحدود لايتناوله حينئذ أى حين اذ قيد بالشرعي بمعنى الموقوف على الشرع لعدم توقف الايمان على الشرع كما سبق قال (فالحكم على هذا اسناد أمر الى آخر) أقول يعنى أن الحكم المذكور فى تعريف الفقه على تقدير أن يكون التعريف المذكور للحكم تعريف الحكم الشرعي اسناد أمر الى آخر لاخطاب الله تعالى المتعلق الخ لانه لو أريد ذلك لكان ذكر الشرعي فى تعريف الفقه مكررا لما سبق أن الشرعي فى قولهم الحكم الشرعي على تقدير أن يكون خطاب الله تعالى الخ تعريفا للحكم الشرعي ماورد به خطاب الشارع لئلا يكون الحد أعم من المحدود فاذا أريد بمجرد الحكم الخطاب المذكور يكون ذكر الشرعي بمعنى ماورد به خطاب الشارع مكررا بالضرورة لانفهامه من الحكم حينئذ اذ لايمكن ان يراد بالشرعية الواقعة صفة للاحكام مايتوقف على الشرع لان المفروض أن التعريف بالمعنى الاعم للحكم الشرعي فزيف ماقيل اذا كان الحكم المأخوذ فى تعريف الفقه بمعنى الخطاب المذكور كان الشرعي داخلا فى مفهوم الحكم المأخوذ فى تعريف الفقه فهذا الشرعي داخل فى مفهومه بكونه بمعنى ماورد به خطاب الشارع وذا لاينافى أن يكون الشرعية المذكورة فى تعريف الفقه صريحا بمعنى المتوقف على الشرع فلا يلزم التكرار قال (والفقهاء يطلقونه على ماثبت بالخطاب)

فالحكم على هذا اسناد أمر الى آخر (والفقهاء يطلقونه على ماثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا) بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية

قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى قائما بالقسط مجيبا عن قوله هل يجوز أن يكون صفة للمنفى لايبعد أن يكون مخالفا لسائر الاجوبة لايقال الاعتراض ليس بمجرد البعد بل بكونه بعيدا لم يذهب اليه أحد لان المصنف انما يريد أن العبارة تحتمل هذا ولو بنوع بعد سواء ذهب اليه أحد أم لم يذهب (قوله فلهذا ذكر بعض العلماء) قيل عليه انما ذكروها لمقابلتها الاجتهاد على ماصرحوا به فكيف يكون دليلا على كونها منها ولايخفى عليك

اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوى حيث أطلق المصدر أعنى الحكم على المفعول أعنى المحكوم به (قوله يرد عليه) اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب

فيه بحث لانه يخرج الثابت بالاقتضاء حينئذ لانه انشائى لا يوجد فيه الحكم المفسر باسناد أمر الى آخر أى نسبته اليه ايجابا أو سلبا كما صرح به فيما سبق فليتأمل (قوله أعنى الحكم على المفعول الخ) اما من باب اطلاق اسم الجزء على الكل لان اسم المفعول يشتمل على معنى المصدر أو من باب اطلاق اسم

أقول مراد المصنف من هذا الكلام التوطئة لايراد الاعتراض ولما كان المتبادر من ظاهر كلام المصنف أن يكون استعمال الفقهاء الحكم فيما ثبت بالخطاب بطريق المجاز وجهه بأن المراد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة في الثابت بالخطاب وان كان مجازا لغويا أى مجازا في المفرد دون الاسناد فانه يسمى مجاز اللغوى سواء كان شرعيا أو عرفيا أو اصطلاحيا كما تقرر في مباحث الحقيقة وانما حكم بكونه مجازا لغويا لان المصدر وهو الحكم أطلق على المفعول وهو المحكوم به فان المراد بالمفعول ههنا أثر للفعل يترتب عليه كالمخلوق فانه أثر الخلق يترتب عليه قال (اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض) أقول حاصل الاعتراض الاول أن هذا تعريف للمباين لان الحكم المعرف صفة فعل المكلف والخطاب المعرف صفة الله تعالى باعتبار كونه كلاما وصفة وهما متباينان بالاعرية وحاصل الجواب الاول عنه منع المباينة نظرا الى الواقع والاستعمال وحاصل الثانى تسليمها نظرا الى الواقع ومنعها نظرا الى الاستعمال بناء على التسامح وحاصل الثالث منعها نظرا الى الواقع بناء على الاتحاد بالذات بمنع كون الحكم صفة فعل المكلف وتوضيحه على ما نقل عنه أن الحكم الذى هو خطاب الله تعالى أمر له تعلق بجانبين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام ان اعتبر منه جانب الفاعل يقال له الايجاب وان اعتبر منه جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له الوجوب فالحكم شئ واحد يعرض له تعلقان يوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك أخرى فالايجاب والوجوب متحدان في الموصوف الذى يقومان به وهذا معنى قوله وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان قيل الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا قلنا ذلك في الامور الحقيقية والكلام ههنا في الاعتبارية انتفاء صفة للفعل من المفعول ثم بالايجاب بالذات واعترض عليه بانه لا يبقى حينئذ فرق بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل وأجيب بأن الحكم هو القول النفسى المناسب لمعناه المصدرى والدليل هو القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول واعلم أن هذه نكتة ذكرها المحقق عضد الملة والدين كانه قصد بها الرد على ابن سينا حيث أطلق القول في الشفاء بان التأثير واحد بالذات مغاير بالاعتبار حيث حكم بان التعليم والتعلم والتحريك والتحرك وأمثال ذلك واحد بالذات مغاير بالاعتبار فليتأمل قال (الاول أن المقصود تعريف الحكم المصطلح) أقول اعلم أن الاشاعرة انما أوردوا في كتبهم استمداد الاصول من الاحكام لكون معرفتها من المبادى التصورية ولهذا قال صاحب المنهاج ولا بد للاصولى من معرفة الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها وقال ابن الحاجب وأما استمداده فمن الكلام والعربية والاحكام وقال شارحه المحقق وأما الاحكام فالمراد تصورها لان المقصود اثباتها ونفيها في الاصول اذا قلنا الامر للوجوب وفي الفقه اذا قلنا الوتر واجب ولا شك ان ما يثبت أو ينفى انما هو من آثار الخطاب لا هو نفسه ثم ان الذاكرين الحكم لهذا الغرض بعد ما عرفوه بهذا التعريف نقلوا عن المعتزلة الاعتراض الاول من الاعتراضات السابقة أجابوا عنه بتسليم قدم الحكم كما نقل عنهم الشارح سابقا والظاهر أن مراد المصنف الاعتراض عليهم والمناقشة معهم بأنهم بعد ما ذكروا الحكم لهذا الغرض كيف يصح تعريفهم اياه

(يرد عليه) أى على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ (ان الحكم المصطلح) بين الفقهاء (ما ثبت بالخطاب لا هو) أى لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا (وأيضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبى) كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بأفعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلاة لا يصح واما في غير الاسلام والصلاة فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعى ثم أداء الولى حكم آخر مرتب على الاول لا عينه ويجىء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بأفعاله (فينبغى أن يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس) اذ لا خطاب هنا (الا أن يقال) اعلم

كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذى هو من صفات الله تعالى وهذا مما أورد فى كتب الشافعية وأجيب عنه بوجوه الاول انه كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله الثانى ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه

الملزوم على اللازم لان الحكم نسبة مستلزمة للمنتسبين (قوله أريد بالخطاب ما خوطب به) كأنه قيل ما خوطب به بخطاب الله تعالى المتعلق الخ وهذا مع كونه تكلفا لا يلائم ما سبق من اختيار كون الحكم قديما دفعا للاعتراض بأن الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكن هذا هو الوجه لان ذلك لا يلائم الغرض فان المعرف هو الحكم المأخوذ فى تعريف الفقه فينبغى أن يعرف ما هو المصطلح بين الفقهاء (قوله واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح) منع ذلك بالنظر الى الاصطلاح الواجب اعتباره فيما نحن فيه وان كان كذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه قيل مآل هذا الجواب منع كون الحكم حقيقة عرفية فى المحكوم به فكان ينبغى أن يقدم على الجواب الاول المشتمل على تسليمه وأجيب بأنه لاحظ أن مبنى الاول على منع المباينة بحسب الواقع والاستعمال ومبنى الثانى على تسليمها بحسب الاستعمال بناء على التسامح (قوله الثالث أن الحكم الخ) حاصله كما نقل عن الشارح أن الحكم الذى ورد هو خطاب الله تعالى الخ وله تعلق بجانبين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير فاذا اعتبر الجانب الذى هو الفاعل يقال له ايجاب واذا اعتبر جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له وجوب فالحكم شئ واحد يعرض له تعلقان يوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك أخرى فالايجاب والوجوب متحدان فى الموصوف الذى يقومان به وهذا معنى قوله متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار انتهى واعلم أن المراد بالخطاب ان كان نفس توجيه الكلام نحو الغير للافهام فالايجاب بالمعنى المصدرى وهو جعله واجبا نفس قوله افعل أعنى المعنى المصدرى الذى هو نفس تكلمه بهذا الكلام وان جعل عبارة عما خوطب به فالايجاب مثلا هو نفس معنى قوله افعل وهو قائم بذاته سبحانه واعترض عليه بأن الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا وبانه لا يبقى حينئذ فرق بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل وأجيب عن الاول بان ذلك فى الامور الحقيقية والكلام ههنا فى الاعتبارية وعن الثانى بأن الحكم هو القول النفسى المناسب لمعناه المصدرى والدليل هو القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول (قوله وليس للفعل منه صفة الخ) هذا نفى لان يكون الوجوب صفة فعل المكلف لكن استدلاله عليه بقوله لتعلقه بالمعدوم محل

بالخطاب القديم كما اعترفوا به بالجواب عن اعتراض المعتزلة فحينئذ ظهر ضعف كل من الاجوبة الثلاثة المذكورة ههنا اما الاول فلان فيه اعترافا بفساد الجواب الاول المقبول عندهم فان صح هذا بطل ذلك وان صح ذلك بطل هذا وأما الثانى فلانه ان أراد أن اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظرا الى الاصطلاح فلا نسلم ذلك كيف وقد صرحوا بأنه حقيقة فيهما بالنظر اليه والمقصود بالبيان ذلك فقط وان أراد أنه ذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه سلمناه لكنه لا يفيدكم ولا يضرنا وأما الثالث فلان فيه تسليم كون الحكم نفس خطاب الله تعالى وقد عرفت أنه لا يناسب الغرض والاتحاد بالذات الذى ذكره على تقدير صحته لا يفيد لان التعرض للحكم فى الاصول انما هو لكونه صفة لفعل المكلف ليناسب الغرض فعليه أن لا يكون حقيقة ولا ضير فيه اذ لا دخل له فى المقصود فيكون مبنيا على التغاير بالاعتبار فلا يفيد الاتحاد بالذات وأيضا ان أراد بقوله وليس للفعل منه صفة لفعلها حقيقية كانت أو اعتبارية فلا نسلم ذلك لقوله فان القول ليس لمتعلق منه صفة لتعلقه بالمعدوم قلنا ذلك لا يقتضى عدم اتصاف المعدوم بصفة فان من

منه

ان المصادر قد تقع ظروفا نحو آتيك طلوع الفجر أى وقت طلوعه فقوله الا أن يقال من هذا القبيل فانه استثناء مفرغ من قوله يخرج منه ما ثبت بالقياس أى فى جميع الاوقات الا وقت قوله فى جواب الاشكال (يدرك بالقياس أن الخطاب ورد بهذا الا أنه ثبت بالقياس) فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال (وأيضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا) أى من الحد مع انهما حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال المذكورة أفعال الجوارح ووجوب الاعتبار أى القياس حكم مع انه ليس من أفعال الجوارح (ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بأفعال المكلفين) لانه قال فى حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم

منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم أخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في أصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى أن يقال المتعلق بافعال العباد وقد أجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هى متعلقة بفعل الولى مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورده المصنف أولا بانه لا يصح فى جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعى واداء الولى حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا الحكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولى ثم لا يخفى ان تعلق الحكم بماله أو ذمته لا يدخل فى تعريف الحكم وان أقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ايضا من الاحكام الشرعية لان كون المأتى به موافقا لما ورد به الشرع أو مخالفا أمر يعرف بالعقل

بحث لان الوجوب الذى هو لزوم الوجود بحيث لو لم يوجد يأثم المكلف يكون صفة للمعدوم وليس صفة حقيقية حتى لا يقوم به (قوله وهما متحدان بالذات) قيل الوجوب مرتب على الايجاب يقال أوجب الفعل فوجب وذلك ينافى الاتحاد وأجيب بجواز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذ ما له ترتب احد الاعتبارين على الآخر (قوله بانه لا يصح فى جواز بيعه) فيه تأمل لان المصنف لم يتعرض لعدم الصحة فى جواز بيعه اللهم الا أن يكون التعرض له ان كان ذكره فى الحواشى (قوله الا وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولى الخ) فيه بحث لان وجوب أداء الحق من ماله مسبوق بثبوت الحق فى ماله أو فى ذمته ثم لا يخفى أن ثبوت الحق اذا كان فى ماله أو فى ذمته يكون وجوب الاداء أيضا عليه لكن الولى يؤدى عنه بطريق النيابة الشرعية لعجزه عن الاداء وفعل النائب اذا كان نائبا عن فعله فتعلق الخطاب فى الحقيقة لا يكون الا بفعله وهو وان لم يكن مكلفا فعبد على انه لو سلم أن الخطاب المتعلق بفعل الصبي لا يدخل فى الحكم التكليفى فلا مانع من أن يكون وضعيا اذ اتلاف الصبي سبب لوجوب الضمان فلا يرد حينئذ من اقامة العباد مقام المكلفين لئلا يخرج مثله (قوله ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله الخ) فيه تسامح كما فى عبارة المصنف اذ المراد بتعلق الحق بماله الخطاب المتعلق بجعل فعل الصبي سببا لوجوب الضمان مثلا أو قد مر نظيره (قوله لان كون المأتى به الخ) فيه بحث لان معرفة العقل كون المأتى به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له انما تتصور بعد ورود الشرع فيكون حكما شرعيا ولو سلم انه ليس كذلك فنقول كون الصحة

الى أن الوجوب صفة لفعل معدوم لانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد يأثم المكلف وان أراد به أن ليس له صفة حقيقية سلمناه لكنه لا يفيد لان المقصود يتم بكونه صفة اعتبارية كما سبق قال (وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف) أقول يعنى أن السؤال بعدم الانعكاس لا يرد على مذهب الشافعية لانه انما يرد اذا اعترفوا باتصاف فعل الصبي بالحكم الشرعى وبكون الصحة والفساد من الاحكام الشرعية وليس كذلك أما الاول فلانهم يصرحون بأن لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب الحق من ماله وذلك الوجوب ليس على الصبي بل على الولى (قوله ثم لا يخفى) أى بعد ما علم ان لا حكم لفعل الصبي شرعا علم أن ليس ههنا الا تعلق الحق بماله أو ذمته وظاهر أن شيأ منهما لا يدخل فى تعريف الحكم وان أقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء تعلق الخطاب بالافعال بل يتعلق الحق بالذمة أو المال لا يقال تعلق الخطاب بتعلق الحق بهما تعلقه بالافعال فى المآل لان منشأ العلقة معنى عن معنى قوله ثم لا يخفى فاندفع به رد المصنف ثانيا بأن تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعى وأداء الولى حكم آخر يترتب عليه واما

أن المراد انه لا يصدق حمل التعريف على الوجه المذكور كل البعد فحينئذ يكون ذكرها الا من هذه الجهة وتصريحهم بانه انما هو لمقابلة الاجتهاد بالنظر الى الظاهر المتبادر (قوله ولا يقال الى الفقه) لان غير الفقيه المجتهد انما يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه أو العلم بها من أدلتها فان العلم بأن الصلاة فريضة والزنا حرام ومسح ربع الرأس فرض والرعاف ناقض للوضوء وأمثال ذلك ان حصل من دليل فهو علم بالفقه بمعنى الصناعة المدونة والعالم بها فقيه بمعنى انه عالم بالصناعة وان حصل من غير دليل فهو تقليد وحكاية لمسائل الصناعة وصاحبه مقلد وليس التقليد بعلم ولا المقلد بعالم وانما علمه ان هذه المسائل كذا فى كتب المذهب وأما التوصل الى العلم بجملة عن الاحكام المذكورة

ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة ان الولى مأمور بان يحرضه على الصلاة ويأمره بها

والفساد عبارة عما ذكر مذهب المتكلمين واما مذهب الفقهاء من الشافعية فصحة الفعل عبارة عن كونه مسقطا للقضاء والفساد خلافه وصرح به ابن الحاجب فى المنتهى وهذا أمر شرعى بلا شبهة لانا بعد ورود أمر الشرع بالصلاة بالتيمم نحتاج فى معرفة انها مسقطة للقضاء أم لا الى توقيف من الشارع لان بعضها لا يسقط القضاء كصلاة المتيمم المقيم والتيمم افاقد الماء بسبب الحبس مثلا لما عرفت فى موضعه وبعضها مسقط كصلاة المتيمم المسافر والعاجز عن استعمال الماء للبرد مثلا وبالجملة جعل الآمدى فى الاحكام الصحة والفساد من الاحكام الوضعية وان خالفه ابن الحاجب فيتوقف الجواب على ابطال كونهما حكمين شرعيين (قوله ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة) قيل هما مما يعرفان بالحس فلا معنى لعدهما مما يعرف بالعقل وأجيب بانهما يعرفان بالعقل لكن بواسطة الحس ولك أن تقول المراد بالعقل غير الشرع فيتناول الحس ولو على سبيل المجاز (قوله ومعنى جواز البيع صحته) المراد بالصحة ههنا ترتب الاثر المطلوب قال القاضى فى شرح مختصر الاصول وأما فى المعاملات فترتب الاثر المطلوب منها عليها (قوله ان الولى مأمور بأن يحرضه على الصلاة) قيل لا نسلم ان معنى كون صلاته مندوبة ماذكر بل معناه استحقاق

الثانى فلتصريحهم أيضا بأن الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان الصحة عبارة عن كون الفعل المأتى به موافقا لما ورد به خطاب الشارع والفساد عبارة عن كونه مخالفا فظاهر أنهما لا يعرفان بالشرع بل بالعقل ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة واذا لم تكن الصحة من الاحكام الشرعية لم يكن جواز البيع منها أيضا لان معنى جوازه صحته واما معنى كون صلاته مندوبة فهو أن الولى مأمور بأن يحرضه على الصلاة ويأمره بها فيرجع أيضا الى فعل الولى فاندفع بعبارة هذا الوجه رد المصنف أولا بأنه لا يصح فى جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة وباشارته رده أيضا بما ذكر سوى كونها مندوبة أما الاول فظاهر وأما الثانى فلان الظاهر أن المراد بكون المأتى به موافقا لما ورد به الشرع أو مخالفا له كونه كذلك بالنظر الى الامر بالفعل وذلك لا يصح فى حق الصبى اذ لم يرد بفعله خطاب الشرع كما عرف فى الوجه الاول ولعل هذا هو السر فى تأخير الشارح الجواب عن الرد أولا عن الجواب عن الرد ثانيا وههنا بحاث الاول أن الآمدى صرح فى الاحكام بأن الصحة والفساد والبطلان من الاحكام الوضعية فكيف لا تكون من الاحكام الشرعية وان قيل قد رده ابن الحاجب بانها أمور عقلية لان الصحة اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة أمر الشارع والبطلان والفساد نقيضها قلنا ماذكره مختص بصحة العبادات وفسادها وكلامنا فى المطلق ومع ذلك ليس بمستقيم كما أشار اليه المحقق لانا بعد ورود أمر الشرع بالتيمم بالصلاة نحتاج فى معرفة كونها صحيحة أو غير صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء أولا الى توقيف من الشارع لان بعضها لا يسقط القضاء كصلاة المتيمم المقيم وفاقد الطهورين والمربوط والاعمى المضرى الذى تحرى له بصيران فى انا بين طاهر ونجس فاختلف تحريهما والبصير المتغير تحريه فيهما وبعضها يسقط كصلاة المتيمم المسافر والعاجز عن استعمال الماء للبرد ولا يعرف ذلك بمجرد العقل الثانى أن فيما ذكره خلط الاصطلاح فان كون الصحة والفساد عبارتين عما ذكر انما هو مذهب المتكلمين وأما مذهب الفقهاء من الشافعية فهى أن الصحة كون الفعل مسقطا للقضاء والفساد بخلافه صرح به فى كتبهم وقد عرفت أن الثانى شرعى وان لم يكن الاول كذلك الثالث ان المتبادر من قوله ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة انهما أيضا يعرفان بالعقل وليس كذلك لانهما حسيان يعرفان بالحس ويمكن أن يدفع بأنهما أيضا يعرفان بالعقل لكن بواسطة الحس الرابع أن الصحة والفساد فى العبادات غيرهما فى المعاملات اذهما فى الاولى ماقد عرفت على الخلاف وفى الثانية عبارتان عن ترتب الاثر المطلوب منهما عليهما وعدمه فلا يصح قوله ومعنى

لقوله

بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار (الا أن يقال يعنى بالافعال مايعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية مايختص بالجوارح) فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وواعتبروا لانهما من أفعال القلب

أدلتها مع ملكة الاستنباط هو الفقه بمعنى الملكة الفاضلة والاجتهاد والعالم هو الفقيه المجتهد (قوله هذا الذى ذكرناه) اشارة الى قوله اعلم ان كل دليل الخ وقوله فالقضية المذكورة (قوله اذا عرف أنواع الحكم) وهى الفرضية والوجوب والسنية والندب والحرمة وكراهة التحريم والتنزيه والاباحة فالدليل القطعى الثبوت والدلالة يثبت به الفرضية والحرمة والظنى الثبوت

لقوله عليه السلام مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى وأجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع أيضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنى كونها أدلة

الثواب بالفعل لا العقاب بالترك وتحريض الولي أمر خارج عنه وقد يجاب بان الصبي المميز وان لم يكن أهلا لفهم خطاب الشارع وما يقتضيه مقصود التكليف فهو أهل لفهم خطاب الولي ثم الندب كما يثبت بأمر الشارع يثبت بأمر الولي وغيره ممن أوجب الشارع طاعته فكون صلاته مندوبة لا يقتضي كونه مأمورا به من قبل الشرع بل يجوز أن يكون بأمر الولي المأمور من قبل الشرع ابتداء فكأنه قال ومعنى كون صلاته مندوبة كونها مندوبة من قبل الولي لا الشارع ابتداء فلا يكون من الاحكام الشرعية وفيه تأمل (قوله غير متناول للحكم الثابت بالقياس) فيه أن المراد بالخطاب في زعم المصنف ما هو من صفات الله تعالى لا الاثر الثابت بالخطاب فكيف ينقض بالحكم الثابت بالقياس اللهم الا أن يقال انه كلام على التنزل (قوله مظهر للحكم) أي في الواقع أو بحسب زعم المجتهد فلا يرد عليه أنه مبني على كون كل مجتهد مصيبا (قوله والجواب أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى) قيل عليه ان أراد خطابه الازلي فالقرآن أيضا كاشف عن ذلك فلا وجه لتخصيص السؤال بهما وان أراد خطابه اللفظي فلا نسلم ان كلا منهما كاشف عنه فالحق أن السؤال غير وارد فيما ثبت بهما الا ان كلا منهما كاشف عن الخطاب

جواز البيع وصحته لانه مبني على الاتحاد كما عرفت في تقديره الخامس ان الصبي يثاب على صلاته ولا يعاقب على تركها كما تقرر عندهم فلا حاجة للتوجيه السادس ان التوجيه الذي ذكره مما لا يدل عليه كون صلاته مندوبة باحدى الدلالات الثلاث فكيف يكون معناه ذلك والجواب عنهما موقوف على مقدمتين الاولى ان الوجوب والندب كما انهما يثبتان بأمر الشارع كذلك يثبتان بأمر غيره كاولي الامر والمولى ممن أوجب الشارع طاعته الثاني ان الصبي المميز وان لم يكن أهلا لفهم خطاب الشارع كما قال الآمدي ان الصبي المميز وان كان يفهم لا كفهمه غير المميز غير انه أيضا غير فاهم على كمال ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى وكونه متكلما مخاطبا مكلفا للعباد ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف لكنه أهل لفهم خطاب الولي كما قال فيه أيضا ان الامر بصلاة المميز ليس من جهة الشارع وانما هو من جهة الولي لقوله عليه السلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع وذلك لانه يعرف الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشارع على ما تقدم الى هذا كلامه واذا عرفت المقدمتين عرفت أن كون الصبي مثابا على فعله وكون فعله مندوبا لا يقتضي شئ منهما كونه مأمورا من قبل الشارع ابتداء بل يجوز كل منهما بأمر الولي المأمور به من قبل الشارع فكأنه قال ومعنى كون صلاته مندوبة من قبل الولي لا الشارع فلا يكون من الاحكام الشرعية فاندفع الاشكال فان قيل الامر حقيقة في الوجوب كما تقرر فينبغي أن يجب على الولي بأمر الصبي بالصلاة بمقتضى الحديث ويجب على الصبي الصلاة بمقتضى أمر الواجب الطاعة بالشرع قلنا الامر حقيقة في الندب أيضا عند الشافعية كما سيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى فلا اشكال عليه قال (الثالث أن التعريف غير متناول للحكم الثابت) أقول في كل من السؤال والجواب بحث أما الاول فلانه ساقط من أصله لان المراد بالخطاب على ما زعم المصنف ما هو من صفات الله تعالى لا الاثر الثابت بالخطاب فكيف النقض بالحكم الثابت بالقياس اللهم الا أن يقال انه كلام على التنزل وأما الثاني فلانه انما يستقيم اذا وجب كون كل قياس صوابا وليس كذلك اذ كل مجتهد يخطئ ويصيب اللهم الا أن يقال كونه مظهرا للحكم أعم من أن يكون بحسب الواقع أو ظن مجتهد قال (والجواب أن كلا منهما كاشف على خطاب الله تعالى) اقول فيه بحث لانه ان أراد بخطاب الله تعالى خطابه الازلي

القطعي الدلالة وعكسه يثبت به الوجوب وكراهة التحريم والظني الدلالة يثبت به السنة والندب وكراهة التنزيه على تفاوت في الثبوت والدلالة (قوله بالمحكوم به الخ) المراد بالمحكوم به ما يتعلق به الخطاب وبالمحكوم عليه المخاطب به كما يقال حكم القاضي على زيد بكذا فالمكلف محكوم عليه وفعله المكلف به محكوم به لا طرفا الحكم على ما هو مصطلح أرباب المعقول فالصلاة محكوم عليه والوجوب محكوم به (قوله من الادلة الشرعية) والاحكام الفرعية بجعلها أو بجعل نوع منها أو عرض ذاتي لها أو مركب من موضوع العلم وعرضه الذاتي أو نوع منه وعرضه الذاتي موضوع المسئلة واثبات عوارضه الذاتية بالدليل أو التنبيه من حيث هي عوارض ذاتية له ومنسوبة اليه ويكون مرجع البيان ومحط

الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان أى التصديق ووجوب الاعتبار أى القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما أخذ فى تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية فى تعريف الفقه مكررا وأجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل أن يقول اذا حمل الحكم فى تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل فى الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء أو التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل فى الاقتضاء الضمنى لانا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية

الازلى كالقرآن بخلاف القياس فانه كاشف عن علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع الكواشف عن ذلك الخطاب ولذا عد الثلاثة أصولا مطلقة والقياس أصلا من وجه دون آخر (قوله فيدخل فى الاقتضاء الضمنى) هذا على رأى من عمم الاقتضاء والتخيير لادراج الحكم الوضعى وأما على رأى من حملهما على الصريح وزاد قيدا أو الوضع لادراجه فالذى يمكن له ادراج كون الامور المذكورة حججا فى الوضعى فان الشارع جعل كلا من السنة والاجماع والقياس حجة على الاحكام فكونه حجة بوضع الشارع (قوله لانا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية) أجيب عنه بان المراد بالعمل فى قوله وجوب العمل بمقتضاها اما وجوب الاستدلال بها والاقتضاء بموجبها أو وجوب الامتثال بها والفعل بموجبها أعم من فعل القلب والجوارح اذ تلك الادلة لا تقتضى العمل بالجوارح البتة فيخرج حينئذ بقيد العملية لان المراد بها ما يتعلق بفعل الجوارح خاصة وبهذا ظهر ان التقييد بالعملية يخرج وجوب العمل بمقتضى الثلاثة ولا يختص باخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس كما دل عليه قوله ويمكن أن يقال الخ على أن الظاهر أن جواز الاجماع بمعنى صحته كما فى جواز البيع وقد سبق منه أن الصحة ليست حكما شرعيا فكيف قال ههنا وهو حكم شرعى وبالجملة الحكم الشرعى من معانى الجواز هو الاباحة ولا يصح فى الاجماع فلو قال

فلا وجه لتخصيص السؤال بهما لان القرآن أيضا كاشف عن الخطاب الازلى وان أراد به الخطاب اللفظى فلا نسلم أن كلا منهما كاشف عنه فالحق أن السؤال غير وارد فيما يثبت بهما لان كلا منهما كاشف عن الخطاب الازلى كالقرآن بخلاف القياس فانه كاشف عن علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة واجماع الامة الكواشف عن ذلك الخطاب ولهذا عدت الثلاثة أصولا مطلقة وهو أصل من وجه دون وجه كما سيأتى ان شاء الله تعالى قال (ولقائل أن يقول اذا حمل الحكم فى تعريف الفقه الخ) أقول يعنى أن المصنف قد جوز فيما سبق حمل الحكم على المصطلح فعلى هذا ذكر العملية زائد البتة لان فائدته لما سبق لا بالخروج مثل وجوب الايمان ومثل كون الاجماع حجة والاول خارج عن تعريف الفقه بقيد الشرعية والثانى عن تعريف الحكم بقيد الاقتضاء أو التخيير وفيه بحث لان مثل كون الاجماع حجة من الخطاب الوضعى فان عمم الاقتضاء لم يخرج مثل ذلك عنه بذلك القيد لتناوله له أيضا والا فيدخل بقيد الوضع قال (لانا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية) أقول فيه بحث لان عدم خروجه به انما يلزم اذا لم يكن معنى العملية ما يتعلق بفعل الجوارح فكأنه بنى الجواب على عبارة السائل حيث قال وجوب العمل بمقتضاها وظاهر أن ليس العمل ههنا بمعنى العملية فى تعريف الفقه لانه اما بمعنى وجوب الاستدلال بها والايقاء بموجبها واما بمعنى وجوب الامتثال والفعل بموجبها أعم من فعل القلب والجوارح اذ تلك الادلة

البحث هو المحمول دون الموضوع (قوله فموضوع هذا العلم) موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وهى المحمول بالمواطاة الذى يلحق الشئ لذاته كالتفكر للانسان وربما يقال له العرض الاولى أو لمساويه سواء كان جزأ منه كالمدرك للامر العجيب أو خارجا عنه كالضاحك بواسطة أنه متعجب فان قيل المساواة وغيرها من النسب انما هى للمفهومات ولا شك أن مفهوم المتعجب والمدرك ليس معروضا حقيقيا للضاحك والمتعجب لانتفاء مناط الصدق ومصداق الحمل وهو قيام مبدا المشتق بهما فى الموضوع أجيب بأن الامر المساوى من حيث مفهومه عرض ذاتى ومن حيث أنه مأخوذ مع طبيعة الموضوع ومتحد معها ولو بالعرض معروض لعرض ذاتى آخر قائم بالمعروض

ويلزم

ويلزم أن يكون العلم به من الفقه ويمكن أن يقال ان التقييد بالعملية بعد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي (قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع) بنفس الحكم أو بأصله المقيس هو عليه فيخرج عنها وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع أو القياس حجة على تقدير أن يكون حكما وانما فسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله تعالى الى آخره وحينئذ يكون تقييده بالشرع تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى الى آخره تعريفا للحكم على ما زعم المصنف لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرع تكرارا البتة أي تفسير فسر (قوله فيدخل) يريد أن تعريف الفقه على رأي الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع أي وجوبهما أو ندبهما وقبح البخل والتكبر أي حرمتهما أو كراهتهما وما أشبه ذلك لانها أحكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رأيهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه وأقول انما يلزم ذلك ان لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة أخلاق ملكات نفسانية جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بأنه يراد عملا

مثل وجوب الاجماع لكان أولى (قوله وحينئذ يكون تقييده بالشرعي تكرارا) أو حمله على التصريح بما علم التزاما كما حمل الشارح الاستدلال في تعريف ابن الحاجب عليه لا يقول به المصنف ولا الجزم باستدراك القيد الاستدلال وألزمه الشارح ههنا بلزوم استدراك القيد الشرعي على مذهب الاشاعرة مطلقا فتأمل (قوله والامور المذكورة أخلاق الخ) قد يجاب عنه بأن تلك الامور كما تطلق على الملكات تطلق على آثارها التابعة لها من أفعال الجوارح وهي التي حكم المصنف ببطلان طرد التعريف بالنظر اليها ورد بأن الخطابات المتعلقة بتلك الآثار من الاحكام العملية والعلم بها داخل في مسمى الفقه فلا ضير حينئذ في دخولها في تعريفه بل يجب وأنت خبير بأن دخول العلم بكل من تلك الآثار في مسمى الفقه محل نظر فليتدبر (قوله وقد صرح فيما سبق بأنه يراد عملا الخ) قد يعتذر عن هذه المخالفة بأن الاحكام العملية يراد بها ما ليست باعتقادية كلامية عرفا فيتناول الخلقية بخلاف قولك عملا فان الاصطلاح ما جرى في

لا يقتضي العمل بالجوارح البتة وذلك ظاهر وأما قوله ويمكن أن يقال يعني في جواب قوله ولقائل أن يقول يرد عليه ان العملية حينئذ ان كانت بمعنى ما يتعلق بفعل الجوارح فلا وجه لتخصيصها باخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس بل يخرج وجوب العمل أيضا بمقتضى الثلاثة لما عرفت آنفا وان كانت بالمعنى الاعم فلا يفيد اخراج ما ذكر لانه مندرج فيه كما لا يخفى وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشارع الخ هذا رد لكلام المصنف وتقريره ان ما في العبارتين عبارة عن حكم العقل وقد تقرر عندهم أن لا حكم لافعال العقلاء قبل ورود الشرع فيكون قولنا ما ورد به خطاب الشارع وما لا يدرك لولا خطاب الشارع في المآل واحدا بالضرورة فلو كان خطاب الله تعالى تعريفا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه على ما زعم المصنف لا للحكم الشرعي مطلقا لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة سواء فسر بما ورد به خطاب الشارع أو بما لا يدرك لولا خطاب الشارع وليتأمل فيما ذكرنا من غفل عن هذا فهو أكثر من هذى قال (وأقول انما يلزم ذلك ان لو كانت هذه الاحكام) أقول يمكن دفعه بأن ما ذكر من التواضع والجود ونحوهما وكذا أضدادها كما يستعمل في الملكات النفسانية والاخلاق الباطنية كذلك يطلق على آثارها التابعة لها من أفعال الجوارح فحيث حكم في الاول بأن الاحكام المتعلقة بالامور المذكورة غير عملية أراد بها تلك الملكات والاخلاق بقرينة قوله تارة أي الاخلاق الباطنية والملكات النفسانية أخرى كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلاة ونحو ذلك وههنا أراد بها آثار تلك الامور بقرينة قوله حسن بعض الافعال وقبحها يدرك عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل

(والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع) سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم أو واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون أحكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس (فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين) اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدرك عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب وأما عند الاشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع أن حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند أحد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعري

على معرفة النفس مالها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة مالها وما عليها من الوجدانيات أى الاخلاق الباطنية والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكأنه نسى ماذكره ثمة أو ذهل عن قيد العملية ههنا (قوله ولا يزاد عليه) المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا ذكرون قيد الاكتساب أو الاستدلال فالامام قيد فى المحصول الاحكام بالتى لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم فانه لا يسمى فقها يعنى أنه لا يدخل فى مسمى الفقه ولا يعد منه على ماصرح به فى قيد العملية لا بمعنى أنه لو لم يحترز عنه لزم أن يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على أن الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة أو مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلابد من اخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم (قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام) اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف أو الاكثر كالثلثين

ذلك على ماذكره اريد به جهة المباشرة تخرج الاخلاق اذ هى ملكات لا مباشرة فيها وأنت خبير بأن حمل العمليات على ما يتناول الخلقية ينافى قوله سابقا ومن العمليات علم الفقه هذا واعترض على قول المصنف حسن بعض الافعال أو قبحها الخ بأنه ان أراد بعض الافعال فعل الجوارح لا يصح قوله بل هو علم الاخلاق وان أراد أعم لا يستقيم قوله والثانى هو الفقه والجواب اختيار الثانى فان معنى العموم عدم التقييد لا التقييد بالعدم ليتناول قوله والثانى هو الفقه فتأمل (قوله على ماصرح به فى قيد العملية) دفع لما يتوهم من أن فيما ذكره اخراج الكلام عن ظاهره بلا دليل وحاصل الدفع ان الدليل تصريح الامام به حيث قال انه احتراز عن العلم بكون الاجماع والقياس وخبر الواحد حجة فان كل ذلك أحكام شرعية مع أن

هو علم الاخلاق فان من الظاهر ان الملكات النفسانية والاخلاق الباطنية ليست بالافعال قال (المصطلح بين الشافعية الخ) أقول قال الامام فى المحصول انما قلنا الا يعلم كونها من الدين ضرورة احترازا عن العلم بوجوب الصلاة والصوم مثلا فان ذلك لا يسمى فقها وظاهر عبارته مشعر بان ذلك القيد اذا لم يذكر لزم ان يسمى العلم بما ذكر فقها ولذا اعترض عليها المصنف لكن الشارح أخرجها عن الظاهر بأن معنى لا يسمى فقها لا يدخل فى مسمى الفقه ولا يعد منه فى اصطلاحهم بقرينة ماصرح به فى قيد العملية انه احتراز عن العلم بكون الاجماع والقياس وخبر الواحد حجة فان كل ذلك أحكام شرعية مع ان العلم بها ليس من الفقه ثم الدليل على كون اصطلاحهم هذا ماذكره الامام الغزالى فى الوسيط والامام الرازى فى المحصول والقاضى البيضاوى فى الغاية القصوى والعلامة الشيرازى ومن تبعهم فى شرح مختصر ابن الحاجب وشراح المنهاج بأسرهم ان قولنا المكتسب من أدلتها التفصيلية احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم والحج والزكاة وما اشتهر كونه بالضرورة ومرادهم بما اشتهر ما شتهر فى زمن المجتهدين لان كلا من الضرورة والاستدلال انما هو بالنظر اليهم فلا عبرة بالاشتهار فى غير زمانهم فمن لم يدرك ماذكرنا حتى شنع على الشارح ومن قصر الاصطلاح على الامام فقد قصر عن درك الحق ونيل المرام وسجل على نفسه بالغباوة والغواية والحرمان بالمرة عن الدراية والرواية قال (بأن المراد بالاحكام اما الكل وهو ظاهر) أقول قيل ههنا قسم آخر محتمل وهو ان يراد بعض معين ليس له نسبة معينة الى الكل كالعشرة والمائة مثلا

(ولا يزاد عليه) أى على حد الفقه المصطلح (التى لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلاة والصوم فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل) اعلم ان هذا القيد ذكر فى المحصول ليخرج مثل الصلاة والصوم وأمثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فأقول هذا القيد ضائع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد من الاحكام ليس بعض الاحكام وان قل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من أدلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة أو لم يعلم كالمسائل الغريبة التى فى كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلاة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجهما منه بذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل

مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة أما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية فى نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها مادامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لاتكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لاضابطة تجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لايدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثانى فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن أربعين مسئلة فقال فى ست وثلاثين لا أدرى واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا ظهر انه لا يصح أن يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو أيضا مجهول وأما الرابع فلانه يستلزم أن يكون العالم بمسئلة أو مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل أشار اليه بلفظ ثم أى بعدما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل الى آخره وههنا بحث وهو أن من الاحكام مايصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ماهو

العلم بها ليس من الفقه ولم يقل ليس فقيها (قوله ولا كليا تفصيليا) بان يعلم أن كل فرد من أفراد هذا النوع من الحوادث حكمه الوجوب وكل فرد من افراد النوع الفلانى حكمه الندب وعلى هذا وأما الاحاطة كليا اجماليا فليس بمعتبر فيما نحن فيه لان المعتبر فى الفقه الاحاطة التفصيلية ولذا قيل فى تعريفه من أدلتها التفصيلية (قوله والجهل بكمية الكل) أى الجهل بها على الوجه الذى ههنا وهو أن لا يكون الكل داخلا تحت الضبط فلا يرد أن كمية الكل قد تكون مجهولة وبعض الكسور معلوما كما فى مقدار حنطة جعل قسمين بالتخمين فانا وان كنا لا نعلم مقدار الكل وان هذا نصفه بالتعيين لكنا قد نعلم جزما ان هذا القسم أكثر وذلك لان ماذكره موجود داخل تحت الضبط بالحس بخلاف مانحن فيه من الاحكام فالقياس مع الفارق على أن الحمل على البعض ولو بكونه أكثر مما لامساغ له اذ لا دليل هناك على عهد

وهو باطل لانه مندرج فى القسم الرابع لانه داخل تحت المطلق اذ الاطلاق ليس بقيد هناك قال (فلا يعلم أحكامها جزئيا فجزئيا الخ) أقول أى لا يعلم حكم كل حادثة معينة من جزئيات الحوادث بأنه الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك لانها وان تناهت فى نفسها كما سبق لكنها من الكثرة بحيث لا تفى بها القوة البشرية ولا كليا تفصيليا أى لا يعلم حكم كل حادثة جزئية من جزئيات هذا النوع من الحوادث وحكم كل حادثة جزئية من جزئيات ذلك النوع منها بأنه الوجوب أو الحرمة أو غيرهما لانه موقوف على أن يعلم تلك الانواع الجامعة للافراد ولا وجود لها بحيث يمكن تحصيلها لان الحوادث من الاختلاف بحيث لا تدخل تحت الضبط والحصر فلا تحصل تلك الانواع بالضرورة قال (وأما الثالث فلان الكل مجهول الكمية) أقول يعنى أن كمية الكل مجهولة لما عرفت أنه لا يحاز ولا يدخل تحت الضبط ولا شك أن الجهل بكمية الكل بهذا الوجه يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره بالضرورة ولم يذكر هذا الوجه صريحا متكلا على ماسبق قال (ولهذا) أقول أى استلزام جهالة كمية الكل جهالة كمية الكسور والمضاف اليه يظهر أنه لا يصح أن يراد أكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو أيضا مجهول لانه انما يعلم يقينا اذا علم حكم الكل بأن يؤخذ بالفعل ويدخل تحت الضبط والحصر بوجه من الوجوه المعتبرة والاحكام ليست كذلك لما عرفت فاندفع ماقيل ان الجهل بنصف الشئ يستلزم الجهل بآخر الشئ كما فى مقدار حنطة جعلناه قسمين بالتخمين فانا لا نعلم أن هذا القسم نصفه بالتعيين وربما نعلم جزما ان هذا القسم أكثره وذلك لان ماذكره موجود داخل تحت الضبط بالحس بخلاف مانحن فيه من الاحكام فيكون قياسها عليه قياسا مع الفارق قال (وههنا بحث وهو ان من الاحكام الخ) أقول حاصله

لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط يجمع أحكامها ولا يراد كل واحد لوجود لا أدرى ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف أو الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كابى حنيفة رحمه الله لم يدر الدهر والخطأ فى الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وأيضا لا يليق فى الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه أصلا واذا عرفت هذا فلابد أن يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال

قائم به لاتحادهما وأما

بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها مالا يختلف كقولنا ضربت كل القوم أو كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم المصنف أن معرفة جميع الاحكام أعم من معرفة كل واحد أو البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر أنه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بلاتناهي الحوادث والثاني بثبوت لا أدري ولما أجاب ابن الحاجب

واعلم أن الكسر في اصطلاح الحساب عبارة عن واحد وما تألف منه مضاف الى جملة أكثر منه يفرض واحدا كالواحد من الاثنين المفروضين واحدا وكالاثنين من الخمسة المفروضة كذلك وهو على ضربين أصم وهو الذي لا ينطق به الا بالجزء منه كجزء من أحد عشر ومنطق وهو الذي يمكن أن ينطق به والمراد ههنا بالكسور الكسور المنطقة (قوله وان التزم الخ) أورد كلمة ان الدالة على الشك لان هذا الالتزام بعيد من العبارة فان معرفة جميع الاحكام لا تتناول معرفة بعضها فقط الا أن يقال انها تتناول بعموم المجاز ما يتعلق بكل واحد وبالبعض فقط (قوله والظاهر أنه قصد بالكل الخ) انما قال الظاهر لان التعليل بعدم تناهي الحوادث لا يستلزم هذا القصد اذ الحوادث الآتية أيضا غير متناهية بمعنى انها لا تدخل تحت الضبط والحصر الا أن اللاتناهي لما لم يكن حقيقيا لانقضاء دار التكليف فاعتبار المجموع من الماضية والآتية أظهر في معنى اللاتناهي على أنه لا وجه لتخصيص الاحكام بالآتية فالظاهر أن يحمل الجمع المعرف باللام على المجموع بقرينة ذلك التعليل (قوله ويدخل في الوجود على التفصيل) اى حقيقة

أن يجعل كل الاحكام مقابلا لكل واحد منها غير صحيح اذ معرفة كل الاحكام معرفة كل واحد وبالعكس غاية الامر ان يعتبر في الاول ضوابط حاصرة لها دون الثانية وبمجرد ذلك لا يتغايران بحيث يختلف حكمهما فان ادعى المصنف الفرق بينهما والتزم أن معرفة جميع الاحكام أعم من معرفة كل واحد أو البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك ولا يصح عدم ارادته لجواز أن لا تتناهى في نفس الامر ويحصل المقصود في ضمن البعض المذكور فان قيل لا وجه لالتزام المصنف ذلك لانه ان أراد بكونه أعم العموم المصطلح يبقى قوله بعد تحققه ولا يرد كل واحد عبثا لان الخاص ينتفي بانتفاء العام وان أراد به الشمول فعدم تناهي الحوادث كيف لا ينافيها قلنا المراد الاول ولا عبث في كلامه لان الخاص وان كان ينتفي بانتفاء العام لكن ارادة الخاص لا تنتفي بانتفاء ارادة العام والمنفي ههنا ارادة العام لا هو (قال والظاهر أنه قصد الخ) أقول هذا جواب عن البحث باثبات المغايرة بين الكل وبين كل واحد ليصح التقابل بينهما الا أن في قوله حيث علل بحثا وهو أن التعليل لا دخل له في تعيين هذين المعنيين أما الاول فلان الحوادث الآتية أيضا غير متناهية بمعنى انها لا تدخل تحت الضبط والحصر فلا وجه ضم الاحكام الماضية الى الآتية وأما الثاني فلان الوقوع والدخول في الوجود على التفصيل ليس بلازم في ثبوت لا أدري لجواز أن يثبت بالنظر الى الاحكام المفروضة الوقوع فلو قال والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام سواء كانت الماضية والآتية أو الآتية فقط وبكل واحد ما يلتفت اليه ذهن المجتهد سواء وقع أو لا لم يرد ما ورد ولا حيث علل أولا لم يرد شيء عليه قال (ولما أجاب ابن الحاجب) أقول أراد بيان ان قول المصنف ولا للتجزؤ للكل أورد على ابن الحاجب لكنه لوح في اثناء تقريره الى ان في عبارته تسامحا لان المفهوم ههنا ان يريد ابن الحاجب بالاحكام التجزؤ لذلك وقوله ولما فسر التجزؤ بكون الشخص الخ اشارة الى أن قول المصنف ولا يراد أنه يكون بحيث الخ رد لتفسير ابن الحاجب التجزؤ بما ذكر من وجوه أربعة أجاب الشارح عن كل منها عكس رد الاول والرابع أما الاول فبان معنى التجزؤ اذا كان ما ذكره الشارح واعترف به يكون منعه كون عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض

الذي يلحقه بواسطة أمر مباين أو أخص أو أعم سواء كان جزأ أو خارجا فهو العرض القريب ومن أحوال المباين والاخص والاعم لا يبحث عنه في العلم (قوله فيبحث عن العوارض الذاتية للادلة) كما يقال الكتاب يثبت الحكم والامر يفيد الوجوب والعام يوجب القطع والعام المخصوص بالبعض حجة (قوله وعن العوارض الذاتية للاحكام) كما يقال الحكم يثبت بالكتاب والوجوب بالامر واليقين بالدليل القطعي والحكم الاجتهادي يحتمل الخطأ (قوله كالاستحسان) وهو الحكم بدليل يلوح للفقيه ويقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام من استحسنه عده حسنا واعتقده حسنا (قوله واستصحاب الحال) وهو الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الماضي وهو حجة عند الشافعي وليس

لتعارض

بأن المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بأن التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان أى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المأخذ والاسباب والشرائط التى يتمكن بها من تحصيلها وبكفيه الرجوع اليها فى معرفة الاحكام رده المصنف بأربعة أوجه يمكن الجواب عنها بأنا لا نسلم أن عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء أو الخطأ فى الاجتهاد ينافى التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز أن يكون ذلك

أو فرضا ولا يرد على تعليله بثبوت لا أدرى من مالك رضى الله عنه أن ذلك الثبوت يجوز أن يكون بالنظر الى الاحكام المفروضة الوقوع نعم لو قال ويكل واحد مما يلتفت اليه ذهن المجتهد لكان اظهر (قوله بأن المراد بالاحكام المجموع) فظهر بهذا لتفسير ما فى عبارة المصنف من التسامح حيث قال لا يراد بالاحكام الكل ولا كل واحد ولا التهيؤ للكل اذ المفهوم منه ان ليس المراد بالاحكام التهيؤ وليس المعنى على ذلك بل على انه ليس المراد بالاحكام المجموع وبالعلم بها التهيؤ (قوله ينافى التهيؤ بالمعنى المذكور) حاصله أن المراد من التهيؤ هو أن يحصل له ما يتوقف عليه حكم من الاحكام الخمسة من القواعد الصرفية والنحوية وغيرهما فعدم تيسر معرفة بعض الاحكام لامور خارجية لا ينافى حصول تلك القواعد الذى جعل التهيؤ عبارة عنه لكن فيه نظر لانه لما اعتبر فى تلك المأخذ كفاية الرجوع اليها فى معرفة الحكم ولم تتيسر تلك المعرفة لبعض من هو مجتهد بالاتفاق مدة حياته بعد اجتهاده كان منافيا للتهيؤ القريب بالمعنى المذكور وما قيل من ان الشارح أشار الى دفع هذا النظر بقوله بالمعنى المذكور فان المعنى السابق هو ذكر الشرائط والاسباب والمأخذ والاشارة فيه الى ارتفاع الموانع فيجوز أن يكون تخلف العلم لوجود مانع مردود

لفقهاء مدة حياته منافيا له بالمعنى المذكور بعيدا والمذكور ان فى معرض ان لا يصلحان للسندية فلان تعارض الادلة لا يقتضى الجهل بالحكم كما ذكر الشارح فى بحث المعارضة والترجيح لانه يجوز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الرأى الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما أو التحكم كما يلزم شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين وأما الثانى فلان المانع اذا لم يزل مدة الحياة فعدم تيسر بعض الاحكام بمثل ذلك المانع كيف لا يكون منافيا للتهيؤ القريب بالمعنى المذكور وأما قوله أو معارضة الوهم العقل الخ فربط بقوله أو الخطأ فى الاجتهاد لا كلام فيه وأما رد الرابع فبان استعمال العلم فى الملكة وان كان شائعا لكنه اذا أطلق ولم يذكر له متعلق ولم يقدر حتى اذا ذكر أو قدر يتعين معنى الادراك والتحقيق ان المعنى الحقيقى للفظ العلم هو الادراك ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم وله تابع فى الحصول لكون ذلك التابع وسيلة اليه فى البقاء هو الملكة وقد أطلق لفظ العلم على كل منها ما حقيقة عرفية أو اصطلاحية أو مجازا مشهورا واذا ذكر بلا تعرض للمتعلق يجوز ارادة كل من الثلاثة بحسب المقام وأما اذا قرن بذلك المتعلق يتعين الاول فان قيل ثبت ان الملكة لا تراد بالعلم لكن لم لا يجوز أن يراد بالعلم الاحكام مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب نظرا الى الحدوث أو العكس نظرا الى البقاء قلنا لان المجاز لا بد له من قرينة تمنع المعنى الحقيقى وترجح المجازى وههنا لا وجود لها ولذا قال المصنف لا دلالة للفظ عليه أصلا فان قيل قد منع المصنف ههنا ارادة المعنى القريب من العلم بالاحكام وقد قال فيما اختاره من التعريف مع ملكة الاستنباط مما أراده به ثمة فمن يريد به ههنا وما أورده علينا فوارد عليه ثمة والدفع قلنا الا وجه ان مراده بملكة الاستنباط ثمة على ما ذكره الشارح ملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام فأين ذلك من ملكة استنباط حكم كل واحد من الحوادث من أدلتها اخترنا ان مراده بالاحكام البعض

بحجة عندنا فى الاثبات بل فى البقاء (قوله كالبحث عن الاجتهاد) فانه ليس بحثا عن أحوال الادلة والاحكام بل عما يتعلق بها (قوله ونحوه) قبيل كمباحث الترجيح والتعارض (قوله وأمثال ذلك) ككونها عبارة أو اشارة أو دلالة أو اقتضاء أو محكما أو مفسرا (قوله ومنها ما ليس كذلك) كقواعد القراءة وكون الآية مكية أو مدنية والكلمة مبنية أو معربة منصرفة أو غير منصرفة ثلاثية أو رباعية سالمة أو مضاعفة أو معتلة أو فصيحة أو بليغة أو غير ذلك (قوله يقع محمولات) انما جعله باعتبار ما يرد ما ثبت به من الوجوب والحرمة (قوله وقد يقع محمولا فيها الخ) فان قيل اذا وقع العرض الذاتى محمولا فيها كان مبحوثا عنه فما معنى عده مما لا يبحث قلنا لا يلزم منه أن يكون البحث من حيث الاثبات

تعارض الادلة أو وجود الموانع أو معارضة الوهم العقل أو منشأ كله الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم أن شيأ من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد و يدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه السلام فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها أيضا الصناعة لا نفس الادراك كقولهم وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي ادراك (قوله بل هو العلم) تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته

(بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من أدلتها

بأن مانعية شئ في قوة شرطية ضده فيندرج ارتفاع الموانع في وجود جميع الشرائط (قوله لتعارض الادلة) قيل تعارضها لا يستلزم الجهل بالحكم لان الحكم حينئذ هو التوقف كما ذكره الشارح في بحث المعارضة والترجيح وأجيب بان الحكم بان تعارض الادلة يقتضي الجهل به ما هو من الاحكام الخمسة التي هي الوجوب والحرمة والندب والاباحة والكراهة اذ لا يخرج في نفس الامر وان لم يعلمه (قوله أو معارضة الوهم العقل) قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما أجيب بأن مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى استعمال آلة الوهم فيما حقه أن يستعمل فيه العقل وذلك لان انسها بالحس والوهم ومدركاتهما أكثر (قوله ولا نسلم ان شيأ من الاحكام) قيل كون بعض الحوادث مما لا مساغ للاجتهاد فيه حق لانه ربما لا يعلم شرائط القياس أو تشتبه كما في سؤر الحمار والبغل فلا يكون للقياس فيه مساغ وأنت خبير بان هذا لا يدل على ان ليس للاجتهاد فيه مساغ بل هو من قبيل ما تخلف فيه علم المجتهد لتعارض الادلة أو نحوه وقدم أنه ليس بمناف للتهيؤ فتأمل (قوله ويدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه الخ) قيل حديث معاذ رضي الله عنه لا يدل على ذلك لجواز أن يكون عدم قوله عليه السلام فان لم يكن للاجتهاد مساغ بناء على ظهور مراجعته اليه عليه السلام فيما لا مساغ فيه للاجتهاد ولا يخفى أنه كلام على السند (قوله شائع ذائع في العرف) فيه بحث لان الملكة التي اطلاق العلم عليها في العرف شائع ملكة الاستحضار لا ملكة الاستحصال أعني التهيؤ والفرق ظاهر وقد يجاب أيضا بأن اطلاق العلم على الملكة اذا لم يذكر له متعلق ولم يقدر أيضا وههنا قد ذكر فلا مساغ لارادة الملكة وهذا انما يتم اذا جعل قوله بالاحكام ظرفا لغوا متعلقا بالعلم وأما اذا جعل ظرفا مستقرا على أن يكون المعنى هو العلم المتعلق بالاحكام فلا وقدم أن متعلق الظرف المستقر قد يكون فعلا خاصا فليتذكر (قوله كقولهم وجه الشبه الخ) لا يخفى أن العلم اذا حمل على الاصول والقواعد صح تشبيهه أيضا بالحياة لانها طرق مفضية الى الادراكات الجزئية نعم لا وجه لكون العلم المشبه به بمعنى الادراك اذ لا معنى لكون الادراك المطلق جهة للادراك المطلق وان كان الادراك المخصوص قد يكون جهة لادراك مخصوص كما ان العلم بالدليل جهة للعلم بالمدلول اللهم الا أن يقال الطريق المفضي الى الادراكات الجزئية مجموع المقدمتين بل العلم بهما فنفس الاصول التي هي الكبريات الصغريات سهلة الحصول كما

ومقصودا بالذات (قوله أو نحوه الخ) ككونه متعلقا بفعل المجنون والسفيه (قوله كقولنا الحكم المتعلق الخ) الامثلة الثلاثة وقعت على ترتيب اللف والنشر (قوله بعد مباحث الادلة) لما ان للدليل تقدما على المدلول والبحث عنه أهم في فن الاصول (قوله راجع الى أحوال الموصل ايصالا قريبا) كالمعرف والحجة أو بعيدا كالكليات الخمس والقضايا (قوله انها قابلة للحد) لكونها مركبة من الجنس والفصل أو غير قابلة لكونها بسيطة لا جزء لها (قوله وفي بعض كتب الاصول) كالاحكام للآمدى فانه جعل موضوع أصول الفقه هو الادلة الاربعة من حيث

ولا فساد ههنا لانها ليست بفقه بل شرط لكون العلم بالاحكام المذكورة فقها كما سيأتي فتدبر ولا تكن من الغافلين قال (تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته) أقول يعني ان المصنف لما حكم بفساد التعريف المنقول عن الشافعية بعدم تعيين المراد منه بحيث لم ينضبط به معلوماته اختار تعريفا ضابطا لها فان الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها أمور معلومة مضبوطة وقد جعل الفقه عبارة عنها غايته انه شرط لاقتران الملكة به كما سيأتي وهو لا يخرج المعلومات عن الانضباط فال

والتقييد

والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحى بحكم أو بحكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثلاثة أحكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحى بالظهور احترازا عما نزل به الوحى ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته (قوله مع ملكة الاستنباط) أى العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام أو استنباط الاحكام من أدلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول أوجه (قوله لا المسائل القياسية) أى لا يشترط فى الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة

تفرق فى موضعه فليتأمل (قوله الا انه يدل الخ) قيل هذه الصورة مبنية على فرض محض لانها ممتنعة عادة لان هذه الملكة انما تحصل من ادراك الجزئيات الاحكام مرة بعد أخرى والتعريف انما هو بالنظر الى الافراد الواقعة أو الممكنة فلا وروده وأنت خبير بان هذا من عدم الفرق بين ملكة الاستحصال المرادة ههنا و بين ملكة الاستحضار فان المراد بها ههنا صفة راسخة يتمكن بها من الاستنباط ونظيره قول الشريف فى معنى ملكة الانتقال الواقعة فى تفسير العقل بالملكة أى صفة كاملة راسخة يتمكن بها من الانتقال الى النظريات على أن ملكة الاستحصال قد تحصل بملاحظة حكم و كيفية حصوله عن دليله مرة بعد أخرى تحصل بالنسبة الى حكم واحد بلا خفاء الا أن يحمل على ملكة استنباط الفروع القياسية وقد يجاب عن اعتراض الشارح بان المراد به كل حكم لان الجمع المعرف باللام قد يتناول المفرد ولو حال انفراده كما فى والله لا أتزوج النساء على ما عرف فى موضعه وفيه أن لفظ كل يقتضى التعدد حينئذ أيضا فليتأمل (قوله والاول أوجه) لان الفقه انما يتمكن بملكة استنباط الفروع القياسية لا باستنباط الاحكام من أدلتها فقط وان قلت استنباط الاحكام من الادلة مع ملكة يستلزم ملكة استنباط الفروع القياسية من الاحكام قلت لو سلم فدلالة الالتزام لا تعتبر ولهذا قال والاول أوجه على أن ظاهر قوله لا المسائل القياسية للدور بل شرط ملكة الاستنباط الصحيح يدل دلالة ظاهرة على أن المراد هو الاول لان الظاهر

(الا انه يدل على أنه اذا ظهر نزول الوحى) اقول هذه الصورة مبنية على فرض محض لانها ممتنعة عادة لان هذه الملكة انما تحصل من ادراك الجزئيات الاحكام مرة بعد اخرى كما هو شأن سائر الملكات والتعريف انما هو بالنظر الى الافراد الواقعة او الممكنة فلا يليق بمثل الشارح أن يعترض بها على مثل المصنف وأما الجواب عنه بان الكل فى قوله بكل الاحكام يراد به جميع الاحكام وهى جمع محلى باللام فيراد بها الاستغراق المقتضى لشمول الواحد أيضا فظاهر البطلان لان شموله للواحد ليس حال انفراده بل حال وجوده فى ضمن الكل ولهذا لم يجز تخصيص الجمع المستغرق الى الواحد كما حققه الشارح فى المطول قال (احترازا عما اذا نزل به الوحى ولم يبلغ بعد) أقول يعنى لم يصل ذلك الى المجتهد فان ذلك لا يقدح فى اجتهاده اذ ليس من شرط الفقاهة معرفة ذلك الوحى اما اذا بلغ اليه بعد ما اجتهد فيجب الرجوع اليه اذا خالفه ولهذا نسمع كثيرا من المجتهدين انهم رجعوا عن اجتهادهم بعد ما بلغ اليه الحديث قال (أى العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الخ) أقول يعنى أن كون الفقه عبارة عن العلم بما ذكر مشروط بكون ذلك مقارنا للاستنباط ثم ان اللام فى الاستنباط عوض عن المضاف اليه وهو اما الفروع القياسية أو الاجتهادية مطلقا فعلى الاول يكون ضمير منها راجعا الى الاحكام فانها لما كانت منصوصة أخذ منها الاحكام القياسية بتعميم عللها وعلى الثانى الى الادلة فان الاحكام انما تؤخذ منها والاول أوجه لان الظاهر ان المراد بظهور نزول الوحى فهم المجتهد اياها منه اما بالعبارة أو الاشارة أو الاقتضاء سواء كان الوحى من أقسام الظهور أو الخفاء فلا يبقى الا الاحكام القياسية ويحتمل أن يراد به فهمه اياها من النصوص الظاهرة الدالة على المراد فيبقى مع الاحكام القياسية سائر الاحكام الاجتهادية المستفادة من النصوص بطريق

مع ملكة الاستنباط الصحيح منها) فالمعتبر ان يعلم فى أى وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحى به فى ذلك الوقت فالصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا فقهاء فى وقت نزول بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحى به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة رضى الله عنهم لم يثبت انهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعدم الاجماع فى زمنه لا المسائل القياسية للدور بل تشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظنى فلم أطلق العلم عليه

الاثبات وزعم ان الاحكام انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من من اثباتها ونفيها وجعل

الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في أول القائسين وأما من بعده فيجوز أن يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير لزوم دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف أقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة اجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الآخر العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن أن يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول أن المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو

أن المراد بظهور نزول الوحي بها فهم المجتهد اياها منه اما بالعبارة أو الاشارة أو الدلالة أو الاقتضاء سواء كان الوحي من أقسام الظهور أو الخفاء فلا يبقى الا الاحكام القياسية ويحتمل أن يراد فهمه اياها من النصوص الظاهرة الدالة على المراد فيبقى مع الاحكام القياسية سائر الاحكام الاجتهادية المستفادة من النصوص بطريق الاجتهاد ولذا لم يجزم بالتوجيه الاول (قوله قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد) فيه بحث وهو أن هذا الجواب لا يدفع السؤال اذ السؤال أنه يجوز أن يشترط في صيرورة من بعد أول القائسين فقيها العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور بان يقال فقاهته موقوفة على العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول ولا يتوقف العلم بها على فقاهته لانه يجوز أن يشترط فيه بعد ما صار فقيها العلم بالمسائل القياسية فاذا لم يكن مجتهدا بعده يجوز أن يقلد المجتهد الاول في مستنبطاته

الاجتهاد قال (فان قيل المسائل القياسية الخ) أقول السؤال موجه لان قوله التي قد ظهر نزول الوحي بها مع ملاحظة ما تقرر ان القياس مظهر لا مثبت يقتضي أن تكون المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها وكذا الجواب لان الظهور لما كان ظاهرا لا ينكر معتبر في دفع السؤال المصير الى ما ذكره أولا والتقييد بكونه لا بتوسط القياس (قوله لا في الواقع) فان ظهوره للمجتهد السابق انما هو بطريق الظن وهو لا يجب ان يطابق الواقع قال (ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح) أقول الجواب عن الاول انه ان أراد بالخصوص والتعين التشخصي فلا نسلم ذلك بل كل علم من العلوم المدونة كلي يوجد في ضمن أفراد قائمة بعلمائه على ما تقرر ان أسماء العلوم أعلام جنسية وان أراد النوعي سلمناه لكنه يخالف ما نسب الى المصنف من القول بانه اسم لمفهوم كلي وانه يتبدل بحسب الايام والاعصار فانه ضروري لا بد من الاعتراف به فان بعض الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين كان فقيها في وقت نزول بعض الاحكام بعده كما ذكر المصنف فيكون علمه فقها بالضرورة وبعد ما نزل بعض آخر منها ان علمه يتبدل علمه الى الزيادة واذا نسخ منها او علمه يتبدل علمه الى النقصان بخروج الاحكام عن المشروعية وكل ذلك معروف لا ينكر ومشهور لا يستر واما البحث الثاني فخاصله ان المصنف لما اعترف في الشروح ان علم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول لعدم الاجماع في زمنه لزمه أن يريد بالتعريف العلم بما ظهر نزول الوحي فقط ان لم يكن اجماع ورد بانه قد علبه لا اجماع ان قوله ومثله في التعريفات بعيد والحق انه لا بعد فيه لان شهرة تحقق الاجتهاد في زمن الرسول عليه السلام وعدم الاجماع الا بعده سوغ ارادة ذلك المعنى بلا استبعاد والله الهادي الى الرشاد واما البحث الثالث فبناء على ان المراد بالفقه المسائل والاحكام المدونة المبوبة وليس كذلك بل المراد الفقاهة والاجتهاد كما اعترف به الشارح حيث قال لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد فخروج الاحكام القياسية عن الفقه بهذا المعنى ضروري كما سبق فلا يبقى جهة الى ما تكلف بقوله اللهم الا ان يقال كما لا يخفى واما البحث الرابع فجوابه منع الحصر بل المراد

الغزالي في معيار العلوم موضوع أصول الفقه هو الاحكام فقط من حيث ثبوتها بالادلة ولا يخلو عن تحكم اذ لا شك أن المقصود في أصول الفقه هو العلم بكيفية اثبات الادلة للاحكام وبعض المباحث متعلقة بالادلة وبعضها بالاحكام ولا اصالة لاحدهما على الآخر (قوله فان أريد بالحكم الخطاب الخ) يعني أن الحكم بهذا المعنى قديم واجب الثبوت في نفس الامر غير مستند الى العلة فلا يتصور نسبة ثبوته الى شيء فالمراد بثبوته ليس ثبوته في الواقع بل ثبوته في الذهن وفي علمنا به يكون بالادلة الاربعة وأما أثره كالوجوب والحرمة على العباد فانما هو بالشرع بتشريع الله اياه وتكليفه به عباده وهو انما يثبت بالكتاب والسنة والاجماع أيضا وأما القياس فهو عندنا فيه لا يثبت به الحكم اصلا وأما عند القائلين به فهو غير مثبت للحكم على

عندهم

عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلى يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما بأكثر وأكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم أخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وأيضا ينتقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف أخبار الآحاد الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة فى زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع فى زمانه وكانه أراد انه العلم بما ظهر نزول الوحى به فقط ان لم يكن اجماع وبوجعا

حتى يصير فقيها فتدبر (قوله اسم لعلم مخصوص معين) ان أراد انه اسم لعلم بعدد معين من الاحكام غير قابلة للزيادة والنقصان فممنوع بل قد يزداد مسائله حينا بعد حين بتلاحق الافكار وان أراد أن له موضوعا معينا يمتاز به عن غيره ويبحث فيه عن اعراضه الذاتية فتعينه بهذا المعنى لا ينافى تبدل مسائله زيادة ونقصانا وبالجملة التعيين الشخصى غير ثابت فى شئ من العلوم بل كل علم كلى لما تقرر من ان أسماء العلوم اعلام جنسية والتعيين النوعى غير مناف للزائد والناقص ويمكن أن يجاب بان كل واحد من العلوم اسم لجميع المسائل الباحثة عن اعراض موضوعه الا أن البعض قد يطلع على بعض المسائل والبعض الآخر يطلع على البعض الآخر منها فيلحقه بها فالتغير على العالم لا على المعلوم وعلى ما ذكره المصنف يكون المتغير نفس المعلوم ومسمى الفقه فليتأمل (قوله وأيضا ينتقص بحسب النواسخ) قيل عليه قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها يدل على أن المنسوخ يثبت مكانه حكم آخر فلا ينتقص بحسب النواسخ والجواب بعد تسليم وجوب اتيان البدل أن المثبت بعد النسخ غير المنسوخ فيجوز اطلاق النقصان بقى فيه بحث وهو أن تعريف المصنف يشمل العلم بالحكم المنسوخ والناسخ جميعا وكذا العلم بحكم خبر الواحد وحكم الاجماع المنعقد على خلافه اذ يصدق على كل واحد منهما أنه حكم ظهر نزول الوحى به غايته أن المنسوخ والمفهوم من خبر الواحد المذكور لم يبقيا معمولا بهما وليس فى كلامه ما يشعر باشتراط بقاء العمل فاذن لا يلزم الانتقاص وقد يجاب بان الظاهر من العملية كون العمل مقصودا فعلى تقدير النسخ

ظهوره للمجتهد لكن لا بتوسط القياس فظهر من جميع ما ذكرنا من المقال ان هذا التعريف خال عن الاشكال والاختلال واعلم ان قول المصنف والمعتبران قوله لا يعلمه الفقيه كلام مسوق لبيان قوله قد ظهر نزول الوحى بها والصحابة الى قوله على المستنبطين منهم كلام آخر مستأنف لبيان قوله مع ملكة الاستنباط قال المصنف (وما قيل ان الفقه ظنى فلم أطلق لفظة العلم عليه الخ) أقول حاصل السؤال ان تعريف الفقه بالعلم تعريف الشئ بمباينه لانه ظنى والعلم مباين للظن لانه لا يحتمل النقيض والظن يحتمله وحاصل الجواب الاول منع كون الفقه ظنيا وقد أجاب عنه الشارح رحمه الله بوجهين الاول منهما ضعيف لما تحققت ان الاحكام القياسية يجب خروجها عن الفقه المعرف فكيف لا تشعر به العبارة وأما الثانى فقد قيل عليه النص والاجماع انهما يفيدان القطع وان كانا قد لا يفيدانه لمعارض وليس بشئ لان الكلام ليس فيهما من تلك الحيثية بل فيما يثبت بهما قطعا مع قطع النظر عن تلك الحيثية وحاصل الجواب الثانى تسليم كون الفقه ظنيا ومنع تباينه للعلم المذكور ههنا فانه مشترك لفظا بين ما ذكر وبين المطلق الشامل للظن لم لا يجوز ان يكون المراد ههنا هو الثانى وحاصل الجواب الثالث تسليم التباين وتصحيح التعريف بجعل متعلق العلم غير متعلق الظن وقرره المصنف بوجهين حكم على الاول بان صحته على مذهب المصوبة وبين الثانى بطريقين ورد الشارح الاول بانه يستلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام والثانى بانه يستلزم ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظنى وان لم يعلم ثبوته فى الواقع قطعيا والحال انك تعلم ان الثابت القطعى ما لا يحتمل عدم الثبوت فى الواقع وفى كل من كلام المصنف والشارح بحث أما فى كلام المصنف فلانه قد عرفت ان الحكم اعم مما هو حكم الله تعالى فى الواقع او فى اعتقاد المجتهد والاظهر صح

ما صرحوا من أن حكم الفرع يثبت بالكتاب والسنة والاجماع الوارد فى الاصل والقياس انما يظهر العلة المستنبطة من الاصل ويبين عموم الحكم فى الفرع وعدم اختصاصه بالاصل والعلل الشرعية عندنا كالعلل العقلية فى ترتب الآثار وثبوت التكليف من غير فرق على ما صرح المصنف رحمه الله فى محله وان كان خالق جميع الاشياء وموجد كل الموجودات وواضع الاحكام هو الله تعالى بالاستقلال فالثلاثة الاول علل لثبوت الاحكام علينا بالنسبة الينا دون الرابع فانه ليس علة لذلك وهذا كلام لا غبار عليه (قوله يرد فى الجميع اثبات العلم انا أو غلبته الخ) لا يقال هذا أيضا جمع بين الحقيقة والمجاز حيث أريد غلبة الظن فى القياس وثبوت العلم فى الثلاثة لانا نقول مراده

انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله فى التعريفات بعيد الثالث انه يلزم أن يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا أن يقال انه فقه بالنسبة الى من أدى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحى به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيأ آخر الرابع انه ان أريد بظهور نزول الوحى الظهور فى الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التى ظهر نزول الوحى بها على بعض الصحابة كما رجعوا فى كثير من الوقائع الى عائشة رضى الله تعالى عنها ولم يقدح ذلك فى فقاهتهم وان أريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم فى الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم أن لا يكون العلم بالحكم الذى يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على

لا يكون العمل مقصودا فيلزم الانتقاض (قوله ومثله فى التعريفات بعيد) قيل شهرة تحقق الاجتهاد فى زمن الرسول عليه السلام وعدم الاجماع الا بعده تسوغ ارادة ذلك المعنى بلا استبعاد فقوله والتى انعقد الاجماع فى قوة قوله والتى انعقد الاجماع عليها عند تحققه فيصير معنى التعريف أن الفقه هو العلم بالطائفة الاولى من الاحكام مقرونة بالثانية على تقدير تحققها وهذا المعنى صادق على فقه الصحابة على أنه يجوز أن يكون المعرف بالتعريف المذكور هو الفقه المصطلح بين قوم لم يدركوا زمن النبوة بدليل قوله وعلم المسائل الاجماعية شرط الا فى زمن الرسول عليه السلام ونظيره ما سيصرح به الشارح فى تعريف الكتاب حيث قال واعتبر بعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحى ولم يدرك زمن النبوة بقى ههنا شئ وهو انه اذا انعقد اجماع واحد فظاهر تعريفه يقتضى أن لا يكون العلم بحكمه شرطا للفقه حتى ينعقد الاجماع اللهم الا أن يصار الى ما ذكرنا سابقا من انسلاخ معنى الجمعية عن الجمع المعرف باللام هذا والتحقيق ان معرفة الاحكام الاجماعية ليست بلازمة للفقيه اذ لا مدخل لها فى الاستنباط وانما هى شرط كون الاجتهاد غير مردود ولذلك وقع من بعض المجتهدين المخالفة للاجماع فرد بذلك اجتهادهم (قوله الثالث انه يلزم الخ) أجيب عنه بأن العلم بالمسائل القياسية نتيجة الفقاهة والاجتهاد وليس جزأ من الفقه لكنها لما كانت من ثمرات الفقه ونتائجه غير منفكة عنه وينتفع بها مثل ما ينتفع بالمسائل التى هى مسائل الفقه حقيقة والمكلفون يفتقرون اليها مثل افتقارهم الى المسائل الفقهية فيما يباشرونه من الاعمال التكليفية قرنت مع المسائل الفقهية فى سلك التدوين تكميلا لمصالحهم وبهذا يظهر ان اعتذاره بقوله اللهم ليس بسديد لاقتضائه كون العلم بالمسائل القياسية من الفقه مع انه ليس كذلك (قوله الرابع انه ان أريد الخ) أجيب بأن المراد ظهوره للمجتهد نفسه لكن لا بواسطة القياس ولا يخفى انه يستلزم أن يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيأ آخر واعلم بتعرض الشارح له لانه يعلم مما سبق من قوله وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل

تعريف الفقه بالاحكام الشرعية ثم تعريف الحكم بخطاب الله تعالى الخ الاعلى مذهب المصوبة فالمراد بثبوت الحكم فى علم الله تعالى اعم من ثبوته فيه فى الواقع وثبوته فيه عند المجتهد فالفرق بين هذا وبين مذهب المصوبة ان كل مجتهد حصل عنده حكم يجزم على هذا القول بان حكم الله تعالى هو لا ما يخالفه من رأى مجتهد آخر بناء على قولهم بوحدة الحق عنده تعالى والمصوبة يقولون ان كلا منهما حكمه تعالى فى الواقع بناء على قولهم بتعدد الحق عنده تعالى واما فى كلام الشارح فلان حاصل اعتراضه على الاول ان ذلك لاجماع لما كان قطعيا جزم المجتهد بمقتضاه واقتضاء ظنه بواسطة ذلك الجزم الى العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بالاحكام انتهى والمقصود هو الثانى وهو غير وارد لان معنى وجوب العمل به وجب الظن انه يجب عليه الجزم بوجوب ما دلت الامارة على وجوبه وحرمة ما دلت الامارة على حرمته وهكذا فان الشارح جعل ظنه مناطا للاحكام وعلامة لها كما جعل الفاظ العقود مثلا علامة عليها واثباتا لثبوتها ففى

اثبات العلم بالمعنى الاعم الشامل للظن أو الظن الشامل للعلم أو المعنى أن المراد ما يتناولهما كالاعتقاد أو الادراك التصديقى الاعتقادى فيتناول الظنى والقطعى (قوله وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة الخ) قيل أراد منها الاضافة المعهودة وهى التى تكون العوارض بعضها ناشئا عن أحد المضافين وبعضها عن الآخر كاصول الفقه موضوعه الادلة من حيث اثباتها الاحكام والاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وبعض الاحوال كالتواتر والعموم والاشتراك ناشئ عن الادلة وبعضها ككونها عبادة أو عقوبة أو مؤنة ناشئ عن الاحكام وان لم تكن هذه الاضافة سواء لم تكن اضافة أصلا كالفقه موضوعه فعل المكلف أو كانت اضافة لكن الاحوال غير ناشئة الا عن أحد المضافين كالمنطق موضوعه

الا كثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال (قوله فجوابه أولا) مشعر
بان ما أظهر القياس نزول الوحى به فهو خارج عن الفقه للقطع بأنه ظنى ثم ما ورد به النص أو الاجماع أيضا
انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما أيضا قطعيا للقطع بأن الاحكام الثابتة بأخبار الآحاد ظنية (قوله
وثالثا) هو الذى ذكر فى المحصول وغيره أن الحكم مقطوع والظن فى طريقه وتقريره انه لما دل
الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت أخبار الآحاد فى ذلك حتى صارت متواترة المعنى وهذا معنى
اعتبار الشارع غلبة الظن فى الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعى من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن
المجتهد فهو ثابت فى علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على
تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا
فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد
علم كونه ثابتا فى نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد وأما على تقدير ان المصيب واحد فكأنه
ثبت نص قطعى على أن كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل أو هو ثابت بالنظر الى الدليل وان
لم يكن ثابتا فى علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به أو ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول

مجتهد شيأ آخر (قوله مشعر بان ما أظهر الخ) أجيب بالتزام المشعر به لما سبق ان العلم بالاحكام القياسية
خارج عن الفقه المعرف (قوله للقطع بانه ظنى) هذا فى غير القياس الذى ثبت علة الحكم فيه بنص من
الشارع (قوله اذا كان ثبوتهما أيضا قطعيا) قيل هذا الحكم لا ينعكس اذ قد يكون ثبوت النص قطعيا
ويكون ما ورد به ظنيا لعدم كون النص محكما كالعام المخصوص ولك أن تمنع فى الصورة المذكورة كون
ثبوت النص بالنسبة الى المقصود قطعيا كما هو المراد وهو ظاهر (قوله هو الذى ذكر فى المحصول الخ) فيه ان
الامام من الاشاعرة وجمهورهم على أن الادلة النقلية لا تفيد اليقين وقد نص الشريف فى حواشيه على
حواشى شرح المختصر بان الامام قد أيد هذا المذهب اللهم الا أن يقال ما ذكره فى المحصول غير مختاره (قوله
صار ذلك بمنزلة نص قطعى الخ) لا يخفى ان هذا تقرير للكلام على مازعمه المصوبة والا فيرد عليه ان اعتبار
الشارع غلبة ظن المجتهد انما يصير بمنزلة تنصيصه على وجوب العمل به لا على ثبوت الحكم كما يستفاد من
رده كلام شارح المنهاج (قوله هذا على تقدير تصويب كل مجتهد) قد يمنع هذا بناء على أن المراد بثبوت الحكم
فى علم الله تعالى أعم من ثبوته فيه فى الواقع وثبوته فيه عند المجتهد فالفرق بين هذا وبين مذهب المصوبة ان
كل مجتهد حصل عنده حكم يجزم على هذا القول بان حكم الله سبحانه هو لا ما يخالفه من رأى مجتهد آخر بناء
على قولهم بوحدة الحق عنده تعالى والمصوبة يقولون كل منهما حكم فى الواقع بناء على قولهم بتعدد الحق
عنده تعالى وأنت خبير بان سياق الكلام ههنا على كون المراد بالقطع اليقين وهو العلم عند المتكلمين
وحينئذ يندفع المنع ولو سلم ان المراد به ما يقابل الظن طابق الواقع أولا لحصول الجزم ممنوع بل يجوز أن
يكون المجتهد ظانا بان حكم الله تعالى هو ما لا يخالفه (قوله لكن يلزم على الاول الخ) أجيب عنه بان معنى

تحقق ظنه بالوجدان علم قطعا ما نيط به اجماعا بل ضرورة من الدين فقد افضى به ظنه الى العلم بالاحكام
الفقهية ووجب عليه العمل لموجب ظنه لذلك الجعل وكذا الاعتراض على الثانى غير وارد لان المراد بالعلم
بالاحكام ما يقابل الظن وهو الحكم القطعى طابق الواقع اولا صرح بذلك فى حواشى شرح المختصر وبالدليل
فى قوله بالنظر الى الدليل ما قارن المقدمة الاجماعية بقرينة السياق وقد تكرر فى موضعه ان الدليل الظنى
يفيد القطع عند القرائن عما يفيده كما لو أخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه صراخ وجنازة
وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة دون موت مثله فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد
ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرقه الشك فظهر بما ذكرنا من تحقيق الكلام ان ليس ما ذكره البعض

فجوابه أولا انه مقطوع
به فان الجملة التى ذكرنا
انها فقه وهى ما قد ظهر
نزول الوحى به وما انعقد
الاجماع عليه قطعية
وثانيا ان العلم يطلق على
الظنيات كما يطلق على
القطعيات كالطب ونحوه
وثالثا ان الشارع لما
اعتبر غلبة الظن
فى الاحكام صار كانه قال
كلما غلب ظن المجتهد
بالحكم يثبت الحكم فكلما
وجد غلبة ظن المجتهد
يكون ثبوت الحكم
مقطوعا به فهذا الجواب
على مذهب من يقول ان
كل مجتهد مصيب يكون
صحيحا وأما عند من
لا يقول به فيراد بقوله كلما
غلب ظن المجتهد يثبت
الحكم انه يجب عليه
العمل أو يثبت الحكم
بالنظر الى الدليل وان لم
يثبت فى علم الله تعالى

التصور والتصديق
وقيل معناه اذا لم يكن
اضافة أصلا وأما اذا
كان اضافة سواء كانت

(وأصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان ذا فرعا للثلاثة) لما ذكر أن أصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه أراد أن يبين أن ما يبتنى عليه الفقه أى شئ هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول أصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم اما القياس فهو أصل من وجه لانه أصل بالنسبة الى الحكم وفرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلاثة الاول (اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها) فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وأيضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر أما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطء فى حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض والعلة هى الاذى وأما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من

أن يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثانى أن يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظنى وان لم يعلم ثبوته فى الواقع قطعيا وأنت تعلم أن الثابت القطعى ما لا يحتمل عدم الثبوت فى الواقع وغاية ما أمكن فى هذا المقام ما ذكره بعض المحققين فى شرح المنهاج وهو أن الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا أنه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعى والظن وسيلة اليه وحله أنا لا نسلم أن كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز أن يجب العمل قطعا بما ظن أنه حكم الله وله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بنى ذلك على أن كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأى البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له أصلا (قوله وأصول الفقه) ما سبق كان بيان مفهوم أصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء فى الاربعة ووجه ضبطه أن الدليل الشرعى اما وحى أو غيره والوحى ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل الامة فى عصر فالاجماع والا فالقياس أو أن الدليل اما أن يصل من الرسول عليه السلام أو لا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثانى ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس

وجوب العمل بموجب الظن انه يجب عليه الجزم بوجوب ما دلت الامارة على وجوبه وحرمة ما دلت الامارة على حرمته وهكذا فان الشارع جعل ظنه مناطا للاحكام وعلة لها ومتى تحقق ظنه بالوجدان علم قطعا ثبوت ما نيط به اجماعا فقد أفضى به ظنه الى العلم بالاحكام أنفسها ووجب العمل بموجب ظنه (قوله وعلى الثانى أن يكون الثابت الخ) أجيب عنه بان المراد بالعلم بالاحكام ما يقابل الظن وهو الحكم القطعى طابق الواقع أو لا وبالدليل فى قوله بالنظر الى الدليل ما قارن المقدمة الاجماعية بقرينة السياق فقد تقرر فى موضعه أن الدليل الظنى يفيد القطع عند القرائن كما لو أخبره بموت ولده أشرف على الموت وانضم اليه صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة دون موت مثله فانه يقطع بصحة ذلك الخبر وقد عرفت ما فيه (قوله يكون ذكر وجوب العمل ضائعا) اذ يكفى أن يقال حينئذ فى اثبات كون الفقه علما قطعيا انه حكم مظنون للمجتهد وكل حكم مظنون له علم قطعا انه حكم الله تعالى قطعا (قوله ووجه ضبطه ان الكلام الدليل الخ) قيل وجه الضبط الاول لا يتناول السنة الفعلية لانها ليست بوحى اذ الوحى فى الاصل هو الكلام الخفى نقل الى الكلام المخصوص والفعل ليس بقول والجواب منع اختصاص الوحى بالكلام كما سيجئ فى مباحث السنة (قوله ان كان متلوا) قيل معنى كونه متلوا تعلق الاحكام الشرعية بتلاوته كحرمة قراءته للجنب ووجوبها فى الصلاة وقيل معناه تلاوة جبريل عليه السلام اياه على الرسول وتلاوة الرسول على الامة (قوله ان كان قول كل الامة) أراد بكل الامة العلماء المجتهدين الذين هم أهل العقد والحل وأما العوام فلا عبرة بهم فيما يحتاج الى الرأى (قوله والا فالقياس) قيل الاحكام الاجتهادية خارجة عن الفقه كما مر فكيف يكون القياس من أدلته أجيب بان الخروج بالنسبة الى الفقه الذى يجب أن يكون حاصلا قبل صدور الاجتهاد حتى يتمكن به من الاجتهاد لا بالنسبة الى الفقه بالمعنى المدون (قوله ان اشترط عصمة من صدر

غاية ما أمكن فى هذا المقام قال (والوحى ان كان متلوا) أقول قيل معنى كون الوحى متلوا ان يظهر ما هو مكتوب فى اللوح المحفوظ ومتعبد به لا يجوز لجبريل والرسول عليهما السلام ولغيرهما تغييره وتبديله عما يفيد فائدته لكونه معجزا ومتعبدا به وقيل معناه ان يتعلق بتلاوته الاحكام كوجوبها فى الصلاة وحرمتها فى بعض الاحوال ونحو ذلك وقيل تلاوة جبريل عليه السلام وتلاوة الرسول صلى الله عليه وسلم على الامة قال (والا فالسنة) أقول أى وان لم يكن الوحى متلوا سواء كان لفظا أولا فيدخل فيها فعل الرسول وتقريره كالحديث

وأما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال بأحدها والا فلا دخل للرأى فى اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص أو الاجماع صرح بذلك فى الاحكام ثم الثلاثة الاول أصول مطلقة لكونها أدلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس أصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلاثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها

عنه) ليس المراد به عصمة المجتهدين عن المناهى اذ لا يلزم ذلك فى الاجماع بل عصمتهم عن الخطأ فى هذا الصادر وهذا متحقق فى الاجماع لقوله عليه السلام لا تجتمع أمتى على الضلالة ويحتمل أن يريد به عصمتهم عما يسقط العدالة من فسق أو بدعة (قوله ونحو ذلك) كالتحرى والعمل بالظاهر والاخذ بالاحتياط والقرعة لتطييب القلب (قوله فراجعة الى الاربعة) أما شرائع من قبلنا فراجعة الى الكتاب أو الى السنة لانه انما يلزمنا العمل بها اذا قصها الله سبحانه بلا انكار أو قصها الرسول كذلك فالاولى راجعة الى الكتاب والثانية الى السنة وأما التعامل فراجع الى الاجماع وأما قول الصحابي فراجع الى السنة لان الظاهر فيه السماع وقد قال عليه السلام أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وذكر فى الجامع السمرقندى ان الاخذ بالاحتياط عمل بأقوى الدليلين والقرعة لتطييب القلب عمل بالاجماع أو السنة المنقولة فيها أو بعموم قوله تعالى ولا تنازعوا وشهادة القلب عمل بقوله عليه السلام لوابصة ابن معبد استفت قلبك والتحرى عمل بالكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس لان الامة اجتمعت على شرعيته عند الحاجة ووردت فيه السنة والآثار وكذا أقسام الاستحسان والمصالح المرسلة راجعة اليها (قوله وسماه الاستدلال) عرفه الآمدى بانه دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا شرعيا واختلف فى أنواعه فعند ابن الحاجب التلازم والاستصحاب وشرع من قبلنا وعند الحنفية الاستحسان أيضا وعند عامة المالكية المصالح المرسلة أيضا وفى قوله فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص والاجماع اشارة الى ان الاستدلال أخص من المعقول الذى ذكره أولا بقوله وكذا المعقول لانه حكم عليه بانه نوع

وكذا قوله الآتى والا فالسنة متناول للكل لان معناه ان لم يتعلق بنظمه الاعجاز عدم تعلق الاعجاز أعم من أن يكون له نظم أولا والدخول فى الاول أظهر قال (وأما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي الخ) أقول أما شرائع من قبلنا فبعضها راجع الى الكتاب اذا قصه الله بلا انكار وبعضها الى السنة اذا قصه الرسول عليه السلام بلا انكار فان تلك الشرائع انما تلزمنا اذا قصها الله تعالى علينا أو رسوله صلى الله عليه وسلم بلا انكار كما يأتى فى موضعه ان شاء الله تعالى وأما التعامل فراجع الى الاجماع وأما قول الصحابي فالى السنة لان الظاهر فيه السماع وقد قال عليه السلام بأيهم اقتديتم اهتديتم (قوله ونحو ذلك) كالتحرى والعمل بالظاهر والاخذ بالاحتياط والقرعة لتطييب القلب فانها راجعة الى أحدها قال (وكذا المعقول نوع استدلال بأحدها الى قوله صرح بذلك فى الاحكام) أقول قال الآمدى فى الاول القاعدة الثانية المسمى بالدليل الشرعى منقسم الى ما هو صحيح فى نفسه ويجب العمل به والى ما ظن انه دليل صحيح وليس هو كذلك أما القسم الاول فهو خمسة أنواع وعد الاستدلال خامسا منها ثم قال وكل واحد من هذه الانواع فهو دليل لظهور الحكم الشرعى عنده وبه والاصل فيها الكتاب لانه راجع الى قول الله تعالى المشرع للاحكام والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه ومستند الاجماع راجع اليهما وأما القياس والاستدلال ففرع تابع لهما هذا كلامه فان قيل فيه تصريح بان الاستدلال كالقياس فى الاستقلال ولهذا جعل الاصل الخامس فى القياس والسادس فى الاستدلال ومقصود الشارح من نقل كلامه تصريح التمسك فى رجوع الاستدلال الى الثلاثة قلنا مقصوده يحصل من ذلك التصريح الا أن الآمدى لما نظر الى الظاهر جعله

الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا وأما المستنبط من الاجماع فأورد والنظيره قياس الوطء الحرام على الحلال فى حرمة المصاهرة يعنى قياس حرمة وطء أم المزنية على حرمة وطء أم أمته التى وطئها والحرمة فى المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص وارد فى أمهات النساء من غير اشتراط الوطء ولما عرف أصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرفه باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص فيقول

الاحوال ناشئة عن أحدهما أو كليهما حيث أورد فى المثال موضوع أصول الفقه والمنطق والا لاقتصر على الاول والظاهر هو الاول اذ لو لم يكن أحد المضافين

وأثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة واعترض بوجوه الاول انه لامعنى للاصل المطلق الامايبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشئ آخر أولم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثانى ان السبب القريب للشئ مع انه مسبب عن البعيد أولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شئ آخر الثالث ان أولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لايمكن الا بتقديره في صورة أخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس أن الاجماع أيضا يفتقر الى السند فينبغى أن لايكون أصلا مطلقا والجواب عن الاول انالاندعى ان عدم الفرعية دخل في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذى يستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا أقوى من الاصل الذى يبتنى في ذلك المعنى على شئ آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبتنيا على ذلك الشئ كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتنى على أبيه في الوجود لافي الابوة والاصالة للولد فلا يكون مماذكرنا في شئ وعن الثانى ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضى اليه وأثر البعيد انماهو في الواسطة التى هى السبب القريب لافي فرعه فبالضرورة يكون أولى وأقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن أن يكون قريبا ليكون أولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص أو الاجماع وعن الثالث انالانسلم لزوم أولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية

استدلال باحدى الاربعة وعلى الاستدلال بانه يرجع الى أحد الثلاثة ولايخفى عليك ان مثال الخاص مثال العام (قوله وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم) قيل عليه فيه تسامح اذ القياس لايغير الحكم ولكن يظهر انه عام (قوله سواء كان فرعا لشئ آخر) فلا يصح جعل القياس مقابلا للاصل المطلق كمايدل عليه قوله والثلاثة الخ (قوله أولى باطلاق الخ) يعنى كذا القياس أولى باطلاق الاصل عليه من غيره بالنسبة الى الحكم المستنبط منه فكيف المرجوحية والنقصان بالنسبة الى ذلك الحكم (قوله ليس بمثبت لحكم الفرع) ان قلت فاذا لم يكن القياس مثبتا للحكم فكيف يكون لمبتنى أصلا يبتنى عليه الحكم قلت باعتبار ان سببية

مستقلا ومن ينظر الى التحقيق يدرجه فيها وللناس فيما بعثقون مذاهب قال (واعترض بوجوه أحدها الخ) أقول حاصل الاعتراض الاول طلب فائدة زيادة قوله وان كان ذا فرعا للثلاثة لانه في الظاهر مستغنى عنه وحاصل الجواب انها للتنبيه على ان القياس ضعيف في معنى الاصلية لابتنائه على غيره فلو لم يرد ذلك لزم دخوله في الاصل المطلق الكامل في الاصالة وحاصل السؤال الثانى أن القياس بالنظر الى الحكم كالسبب بالنظر الى المسبب وباقى الادلة كالسبب البعيد فكما ان السبب القريب للشئ مع كونه مسببا عن البعيد أولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد فكذا القياس أولى باطلاق الاصل عليه من غيره فكيف المرجوحية والنقصان وحاصل الجواب ان قياس القياس على السبب القريب قياس مع الفارق فان السبب القريب هو المؤثر في فرعه فيكون أولى بالسببية والقياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن أن يكون قريبا ليكون أولى بالاصالة بل هو مظهر له كما هو المشهور قال (وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية) أقول يعنى ان الماهيات الحقيقية لايتصور فيها التفاوت بالنظر الى أنواعها وأفرادها الاولوية والاقدمية ونحو ذلك لماثبت في موضعه انها متواطئة لايتصور فيها التشكيك فلو تفاوتت لزم

الى

منشا لتلك العوارض لم يكن لجعله موضوعا وجه لايقال ذكر المنطق ههنا يشعر بالثانى لانا نقول ذكره انما هو لمجرد تمثيل الاضافة بين الشيئين التى لاتكون الاحوال التى لها مدخل في المبحوث عنه مقتضيا لهما فيها (قوله لان اتحاد العلم واختلافه انما هو الخ) اعترض عليه بانه ان أريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم أنه يوجب اختلاف العلم وان أريد عدم تناسبها فلا نسلم أن مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة وقد صرحوا بأن الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعة لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها وهو المقدار أو في عرضي كبدن الانسان

الى أنواعها وأفرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك فى كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية مافى الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان أريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذى يقرر الحكم ويثبته فى صورة الفرع فلا نسلم امتناع التقرير بدونه وان أريد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضى اسناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون أصلا له كاملا وعن الخامس بعد تسليم ماذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند فى تحققه لا فى نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار أحد الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بأن الاجماع يثبت أمرا زائدا لا يثبت السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بأن يكون حكم الاصل قطعيا

أحد الثلاثة للحكم فقد لا تعلم الا به فصح الابتناء عليه بحسب علمنا (قوله ولو سلم الخ) انما لم يتعرض للجواب عن المثال بأقسام الكلمة لانه يمكن أن يقال الدلالة مأخوذة فى الكلمة وفى دلالة الحرف على معناه قصور لكونها بالغير فكان الحرف قسما ضعيفا (قوله بعد تسليم ماذكر) اشارة الى ماقاله البعض من ان الاجماع قد يكون بلا سبب داع وذلك بأن يخلق الله تعالى فيهم العلم الضرورى فيوفقهم للصواب (قوله وقد يجاب بأن الاجماع) اعترض عليه بأن العام المخصوص والآية المؤولة وخبر الواحد والاجماع المنقول الينا بالآحاد ليست بقطعية والقياس بعلة منصوصة قطعى وأجيب بأن الاصل فى الثلاثة القطع وعدمه بالعارض والقياس بالعكس واختلفا باعتبار الاصل (قوله بل ربما يورث نقصانا) فيه بحث لان حكم الاصل لم يخرج من القطعية بالقياس وحكم الفرع خرج من المجهولية الى المظنونية فلا يكون القياس مورثا للنقصان فى شئ من الحكمين اللهم الا أن يقال القياس أورث فى الحكم الثانى نقصانا بالنظر الى الاول (قول المصنف وكقياس حرمة اللواطة الخ) اعترض عليه بأن حرمة اللواطة لو ثبتت بالقياس لوجب أن لا تكون محرمة قبل نزول هذه الآية والحال انها حرمت قبل بعث الرسول بما ورد فى حق قوم لوط غاية مافى الباب انه موافق له وقد تقرر فى موضعه ان موافقة الحكم للدليل لا تقتضى أخذه منه والجواب أن شرائع من قبلنا انما تلزمنا اذا قصت من غير نكير كما مر فالاعتراض انما يتوهم وروده اذا ثبت تأخر هذه الآية عن القصة المذكورة فى القرآن الوارد فى حق قوم لوط عليه السلام على أنا نجيب حينئذ بأن المقيس حرمة اللواطة فى المرأة كما صرح به الجد سعد جده فى حواشى فصول البدائع (قول المصنف وأما المستنبط من الاجماع فأورد والنظيره) قيل عليه انما قال ههنا أوردوا دون ماسبق من النظير ين لورود

كونهما مشككة قال (ولو سلم لزوم ذلك فى كل قسمة الخ) أقول انما لم يتعرض للجواب عن المثال بأقسام الكلمة لانه يمكن أن يقال الدلالة مأخوذة فى الكلمة وفى دلالة الحرف على معناه قصور وضعف لكونها بالغير فكان الحرف قسما ضعيفا قال (وقد يجاب بان الاجماع يثبت أمرا زائدا) أقول اعترض عليه بأن العام المخصوص أو الآية المؤولة أو خبر الواحد أو الاجماع المنقول الينا بالاحاديث القطعية والقياس بعلة منصوصة قطعى أجيب بأن الاصل فى النسبة القطع وعدمه بالعارض والقياس بالعكس واختلفا باعتبار الاصل قال (أما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة الخ) أقول فيه بحث لانها لو ثبتت بالقياس لوجب أن لا تكون محرمة قبل نزول هذه الآية والحال انها محرمة قبل بعث الرسول عليه السلام بما ورد فى حق قوم لوط غاية مافى هذا الباب انه موافق له وقد تقرر فى موضعه ان موافقة الحكم لدليل لا تقتضى أخذه منه (قوله قال وأما المستنبط من الاجماع فأوردوا نظيره الخ) انما قال ههنا أوردوا دون ماسبق من النظيرين لورود مناقشة ظاهرة ههنا بانا لا نسلم القياس والاجماع لم لا يجوز ان تثبت حرمة الوطء فى الصورتين بدلالة نص ورد فى أمهات النساء من غير اشتراط الوطء فان أم

وأجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغيرها اذا جعلت موضوعة للطب فانها تشارك فى غايتها وهى الصحة وبأن موضوع الاصول والمنطق متكثر غير التكثر العائد الى تعدد المضافين فيلزم أن يكون موضوعهما الادلة والتصور والتصديق وقد جعل موضوعهما أمرا متكثرا فيكون مناقضا لنفسه وأجيب عن الاول بأن جعل ذلك المشترك الذاتى أو العرضى موضوعا للعلم أولى ممن جعل اشياء لا يصح ان تكون موضوعة الا باعتبار ذلك المشترك وقد اعترف هذا المعترض بان وحدة الموضوع بالذات أليق بوحدة العلم من الوحدة بالحيثيات ومن هنالك جعل بعضهم موضوع الاصول الادلة فقط وبعضهم الاحكام فقط وجعل مباحث الاخرى راجعة اليها

وحكمه ظني (قوله وعلم أصول الفقه) بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الآن بقصد زيادة بيان وتوضيح كثير الاول والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب يستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادي أصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام أن الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها

(وعلم أصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق) أي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخاص وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما تنبني عليها النكت الخلافية

مناقشة ههنا وهي انه لم لا يجوز ان تثبت حرمة الوطء في الصورتين بدلالة نص ورد في أمهات النساء من غير اشتراط وطء فان أم غير الموطوأة اذا حرمت بمجرد النكاح لكونه داعيا الى الوطء فلأن تحرم بالوطء أولى والجواب عن المناقشة ان حرمة أم المنكوحة الغير الموطوأة لو كانت لكون النكاح مفضيا الى الوطء لحرمت بنت المنكوحة الغير الموطوأة أيضا لذلك بعينه وليس كذلك (قوله بعد ما تقرر الخ) قيل لا خفاء في تقرر ذلك فيما سبق لكن لما تخلل في البين قوله وأصول الفقه الكتاب الخ وأورث نوع شبهة فاحتاج الى الاضافة دفعا لها (قوله والقاعدة حكم كلي الخ) المراد بالحكم الكلي القضية اطلاقا لاسم الجزء الذي يدور عليه الكل وجودا وعدما وبالانطباق الاشتمال وفي قوله على جزئياته حذف مضاف وهو احكام ومضاف اليه وهو موضوع أي أحكام جزئيات موضوعها وفي قوله ليتعرف أحكامها تصريح بذلك المضاف المحذوف واللام فيه لام المآل ومعنى اشتمال القضية على أحكام جزئيات موضوعها كونها بحيث تستخرج تلك الاحكام منها بجعلها كبرى لصغرى حكم فيها بمفهوم موضوعها على واحد من جزئياته وفيه وجهان آخران ذكرتهما في حواشي المطول فلينظر فيها (قوله بقواعد العربية) أراد بها ما يعم علم البيان والمراد بالوضعية في قوله على مدلولاتها الوضعية ما يكون للوضع مدخل فيها ليتناول المطابقية والتضمنية والالتزامية (قوله ليستنبط منه عند الحاجة الخ) قيل هذا تعليل لمقدر أي صرح ببعض ذلك الحكم ليستنبط عند الحاجة من دليله ويقاس على ذلك الحكم المصرح به ما يناسبه والا فاذا تعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخص ذلك الحكم

تقليلا للكثرة فان قيل انما ارتكبوا ذلك لئلا يلزم البحث عن الاعراض الغريبة التي تلحق الموضوع لامر أخص قلنا انما يلزم ذلك اذا اخذ الموضوع باعتبار العموم واما اذا أخذ من

غير الموطوأة اذا حرمت بمجرد النكاح لكونه داعيا الى الوطء فلأن تحرم بالوطء أولى فالمثال الخالي عن المناقشة سقوط تقوم منافع المغصوب بعلة انها غير محرزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدل في ولد المغرور وقال (بعد ما تقرر ان أصول الفقه لقب للعلم المخصوص الخ) أقول لا خفاء في تقرره سابقا لكن لما قال بعده وأصول الفقه الكتاب الخ تخلل في التبيين ما يورث الاشتباه فاحتاج الى الاضافة وبيانه قال (والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الخ) أقول يريد بيان ان قول المصنف في الشرح توصلا قريبا مأخوذ مما في المتن من الباء السببية واطلاق التوصل لا الرد عليه بأن قوله في الشرح توصلا قريبا غير محتاج اليه كما توهم فان بطلانه لا يشتبه على أحد قال (بل تعلق بكل من أعماله الخ) أقول في العبارة مناقشة وهي انه اذا تعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخص ذلك الحكم فقد حصل جميع الاحكام المنصوصة والمستنبطة فلا يبقى لقوله المستنبطة منه عند الحاجة الخ معنى لان الظاهر ان ما رجع اليه ضمير استنبط والمشار اليه بذلك الحكم قوله حكم من قبل الشارع وهو عام لتعلقه بكل من أعماله

أفعال المكلفين ومحمولاتها أحكام الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل تلك الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلهما الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها وأضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها أصول الفقه فصارت عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط أو مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا واما معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء أكثروا فيه قيد من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه (قوله ونعني بالقضايا الكلية) اعلم أن المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزأ من الدليل مقدمة ومن حيث انه يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى أصغر ومحموله أكبر

فقد حصل جميع الاحكام المنصوصة والمستنبطة فلا يبقى لقوله ليستنبط منه الخ معنى كما لا يخفى ولك أن تجعل ضمير ليستنبط راجعا الى ما في ضمن الحكم المطلق السابق وهو الحكم المصرح به وتجعل ذلك اشارة اليه ولك أن تصير الى حذف المضاف أي ليستنبط بعضه وهو غير الاحكام القياسية بقرينة ما بعده فبعد حذف المضاف استتر الضمير كما هو القاعدة (قوله فسمي العلم الحاصل بها من أدلتها الخ) الظاهر أن الضمير في بها راجع الى احكام الشارع بدليل قوله الحاصل من تلك الادلة اذ لو رجع الى القضايا كما يتوهم لفهم منه أن الفقه هو العلم بالقضايا التي موضوعاتها الافعال ومحمولاتها الاحكام فيكون منافيا لما مر من أنه العلم بالاحكام التي هي محمولات تلك القضايا (قوله ثم نظروا في تفاصيل الخ) النظر في تفاصيلهما تتبع جزئياتهما والمراد من التعميم اظهار ما به الاشتراك (قوله ولقائل أن يمنع الخ) أجاب عنه صاحب الترجيح بأنه اذا تكلم في أن علة الاجبار الصغر أو البكارة على قواعد الخلاف فلا شك أنه يتوصل بها الى حكم هذه المسئلة توصلا قريبا وكون نسبته الى الفقه وغيره على السوية لا ينافي كون التوصل بها الى الفقه قريبا غاية الامر ان يكون الى غيره أيضا قريبا كما أن كون ايصال الكتاب الى الفقه قريبا لا ينافي كون ايصاله الى القصص والامثال أيضا قريبا وهو مردود بأن التكلم في علة الاجبار مثلا ليس من قواعد الخلاف بل بطريق التمثيل (قوله يسمى موضوعا) أى في القضية

العام في العبارة ان يكون هكذا منوطا بدليل يخصه صرح ببعضه لتستنبط عند الحاجة قال (ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه) أقول فان معنى التوصل بها الى الفقه توصلا قريبا أى جعلها احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه ولا شئ من مسائل علم الخلاف يقع احدى مقدمتيه بلا خلاف وفي اطلاق التوصل القريب على هذا المعنى بحث ستبينه ان شاء الله تعالى قال

أى اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دال على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن أن لا تكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل أصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل أصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب والحرمة من جزئيات ذلك الحكم فكأنه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي

والدليل يتألف لامحالة عن مقدمتين تشتمل احداهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما مشتمل على أمر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول أو بالعكس ويسمى الشكل الرابع أو محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني أو موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل ماهو مأمور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمأمور الاوسط وقولنا الحج مأمور الشارع هي الصغرى وقولنا وكل ماهو مأمور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور

الحملية أما اذا كانت شرطية فالمحكوم عليه يسمى مقدما والمحكوم به تاليا (قوله والدليل يتألف الخ) ما أورده من أحوال الدليل والمطلوب انما هو في القياس الاقتراني وانما لم يذكر القياس الاستثنائي لندرته سيما في الاستدلال الفقهي واعترض بأن الدليل عند الاصوليين والفقهاء هو الكتاب مثلا وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري دون الاشكال والترتيبات القياسية وأجيب بأن هذا حق الا انه يجب اعتبار الصورة ولا ينكره أحد والفقهاء وان كانوا لا يلتفتون الى مراعاة مصطلحات المنطقيين الا ان كلامهم لا يخرج عن قواعدهم تحقيقا فالمصنف قد تصدى لبناء الكلام عليها (قوله الشكل الاول) قيل عليه قد تقع المسئلة الاصولية كبرى عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الثاني مثلا يقال الوتر ليس بفرض لانه لم يثبت بدليل قطعي وكل فرض ثابت بدليل قطعي وأجيب بأن سائر الاشكال لما كان انتاجه بملاحظة رجوعه الى الشكل الاول صار القياس من الشكل الاول في المآل مثلا يقال فيما ذكر من المثال الوتر غير ثابت بدليل قطعي ولا شيء

(والدليل لامحالة يتألف عن مقدمتين) أقول أراد بالدليل الاقتراني ولم يذكر الاستثنائي لندرته بالنسبة الى الاقتراني سيما في الاستدلال الفقهي كما ان الاستثنائي المنفصل نادر بالنسبة الى الاستثنائي المتصل ولهذا لم يذكره المصنف رحمه الله ههنا ولا ابن الحاجب في المختصر لكنه لما كان طريقا متعارفا لا بأس بأن نتعرض له على وجه الاقتصار فنقول القياس اما اقتراني أو استثنائي لانه اما أن لا يكون اللازم منه ولا نقيضه مذكورا فيه بالفعل أو يكون الاول الاقتراني والثاني الاستثنائي وهذا ضربان الاول ما يكون بالشرط ويسمى الاستثنائي المتصل وتسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية ويسمى الشرط مقدما والجزاء تاليا والمقدمة الاخرى استثنائية وشرط بعد كون النسبة بين المقدم والتالي كلية دائمة أن يكون في الاستثنائية الاستثناء اما العين للمقدم فلازمه عين التالي واما النقيض التالي فلازمه نقيض المقدم اذ لو انتفى أحدهما لجاز وجود الملزوم مع عدم اللازم وانه يبطل كونه لازما مثاله ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي ولا من استثناء عين التالي عين المقدم لجواز أن يكون اللازم أعم كما في المثال المذكور والضرب الثاني ما يكون بغير شرط ويسمى استثنائيا منفصلا ويلزمه تعدد اللوازم مع التنافي بين أمرين وحينئذ يلزم من وجود أحدهما عدم ذلك ومن وجود ذلك عدم هذا اذ لولا ذلك والفرض أنه لا لزوم له صريحا لكون أحدهما لا يستلزم الآخر ولا عدمه فلا لزوم أصلا فلا استدلال لانه انما يكون بالملزوم على اللازم كما تقرر ثم التنافي ان كان اثباتا ونفيا كان هناك تنافيان وفي كل تناف لازمان أربع نتائج يلزم باعتبار التنافي اثباتا أن يكون وجود كل واحد منهما مستلزما لعدم الآخر فيلزم من استثناء كل واحد نقيض الآخر وبالتنافي نفيا أن يكون عدم كل واحد منهما مستلزما لوجود الآخر فيلزم من استثناء نقيض

احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل أصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم أن كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو أو راجح

حيث هو كما حقق فيما يلحق الموضوع لامر أخص على تقدير أخذه باعتبار العموم فهو عرض ذاتي له من تلك الحيثية على انه معارض بلزوم لحوق بعض الاعراض لامر أعم اذا جعل الموضوع ذلك الاشياء ولا مساغ له عند المحققين أصلا وبالجملة أن المحافظة على توحيد الموضوع أمر واجب والوحدة بالذات أليق وأنسب لوحدة العلم مما بالجهات ولانه لو كان الموضوع متعددا لكون المباحث المشتركة عرضا غريبا بالنسبة الى كل واحد وأما في المتكثر بحسب المضافين فالموضوع فيه بالحقيقة هو الاضافة ولكن لما كان للمضافين مدخل في لحوق الاعراض على التوزيع أطلق عليهما اسم الموضوع على التوسع وعن الثاني بأن مفاد كلام المصنف أن موضوع أصول الفقه هو اثبات الادلة وثبوت الاحكام ولا تعدد فيما سوى المتعدد الذي أوجبه تعدد المضافين بل موضوع أصول الفقه هو الدليل

ويكون القياس قد أدى اليه رأي مجتهد حتى لو خالف رأي اجماع المجتهدين

وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن أحوال الادلة والاحكام وبيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب أصول الفقه وتندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما صرح به المصنف بما لا مزيد عليه (قوله ويكون القياس قد أدى اليه رأي مجتهد) يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آراء ليحترز به عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في

من الغير الثابت بدليل قطعي بفرض وقد يجاب بأن الغرض بيان الحكم فيه بطريق التمثيل (قوله السهلة الحصول) علل الشريف في حواشي المطالع كون الصغرى في مثله سهلة الحصول بكونها من قبيل حمل الكلي على ما هو جزئي له وفيه بحث اذ يلزم كون النتيجة ايضا سهلة الحصول (قوله هو معنى التوصل بها الى الفقه) لانها بمجردها توصل اليه ايصالا اقريبا لما تقرر في الميزان أن الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى أو الاستثنائية فقط قيل ومنه يعلم أن التعريف ليس كما ينبغي لانه يدل على اطلاق الموصل القريب على أحدهما فقط وقد يقال معنى التوصل القريب تحصيل الموصل القريب بأن ينضم الى الصغرى السهلة الحصول كما أشير اليه في عبارة الشرح وسببية القواعد انما اعتبرت بالنسبة الى التوصل لا بالنسبة الى الفقه حتى يرد ما ذكرتم ولا يخفى ما فيه من التكلف نعم يمكن أن يفرق بين القريب والاقرب وان كان قد يطلق القريب على الاقرب حملا للمطلق على الكامل (قوله يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آراء) أي آراء مختلفة بحيث يحصل من المجموع اجماع

كل واحد عين الآخر فقضى اللوازم الاربعة مثاله العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كان التنافي اثباتا لا انتفاء لزم الاولان أي من استثناء عين كل نقيض الآخر دون الآخرين أي لا يلزم من استثناء نقيض كل عين الآخر وهو ظاهر مثاله الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان لكنه حيوان فليس بجماد ولو قلت لكنه ليس بجماد فهو حيوان أو ليس بحيوان فهو جماد لم يكن لازما لجواز انتفائهما كما في الشجر وان كان التنافي نفيا لا اثباتا لزم الآخر أي من استثناء نقيض كل عين الآخر دون الاولين أي لا يلزم من استثناء عين كل نقيض الآخر وهو ظاهر مثاله الجسم اما لا رجل أو لا امرأة اذ لا يرتفعان والا كان رجلا وامرأة لكن يجتمعان كالشجر لكنه ليس بلا رجل فهو لا امرأة وليس بلا امرأة فهو لا رجل ولو قلت لكنه امرأة فليس لا رجلا ولا رجل فليس لا امرأة لم يصدق لاجتماعهما في الحجر قال (وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه) أقول هذا هو الكلام الصحيح والحق الصريح لما تقرر في الكتب الميزانية أن الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى أو الاستثنائية فقط ويعلم منه أن التعريف ليس كما ينبغي لانه يدل على اطلاق الموصل القريب على أحدهما فقط قال (وتندرج كلها تحت العلم بالقاعدة) أقول من الامور المقررة والقضايا المسلمة أن اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد أو ادراكها أو الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد أخرى فعلى هذا المتبادر من القواعد في التعريف انما هو قواعد العلم على الاطلاق والصفة كاشفة حتى يلزم أن يكون كل ما هو من قواعد الاصول صالحا لان يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا وعلى ما ذكره المصنف والشارح رحمهما الله تعالى المراد بها القواعد المخصوصة والصفة مخصصة ولهذا أي لما سبق من اطلاق الموصل القريب على احدى المقدمتين عدلت عن هذا التعريف واخترت تعريفا آخر في مرقاة الاصول قال (يعني يشترط ذلك فيما سبق اجتهاد آراء) أقول أراد به اجتهاد آراء مختلفة بحيث يحصل من المجموع اجماع مركب فانها اذا لم تختلف تكون في حكم رأي واحد

يكون باطلا لأن القضية المذكورة سواء جعلناها كبرى أو ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل أصول الفقه فتكون تلك المباحث من مسائل أصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر أن هذا يختص بالمجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا

الشرعي من حيث يفيد الاحكام والحكم الفرعي من حيث يثبت بها ومحمولات المسائل اعراض ذاتية اذا أخذ الدليل الشرعي والحكم الفرعي من حيث هو وان كانت اعراضا غريبة من حيث العموم وقد عرفت أن الموضوع هو الشيء من حيث هو هو لا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص ولو جعل موضوع أصول الفقه هو كل واحد من الادلة الاربعة بخصوصها يلزم البحث فيه عما يلحق لامر أعم وهو باطل قطعا وموجب

المسئلة اجتهاد أو سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء فى جواز الاجتهاد على خلافه (قوله ولا يبعد أن يقال) الظاهر أنه بعيد لم يذهب اليه أحد والمتعرضون لمباحث التقليد فى كتبهم مصرحون بأن البحث عنه انما وقع من جهة كونه فى مقابلة الاجتهاد لا من جهة أنه من أصول الفقه (قوله ولا يقال الى الفقه) لان المقلد يتوسل بقواعده الى مسائل الفقه الذى هو العلم بالاحكام عن أدلتها الاربعة لان علمه بها ليس

مركب بدليل قوله بعد ان قال و يكون القياس قد أدى اليه رأى مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين ولو لم يقيد بالقيد المذكور لم يتم اذ يجوز أن يسبق فى المسئلة اجتهاد آراء على التعاقب بأن يقع فى كل عصر اجتهاد من مجتهد واحد أو على الاجماع لكن مع وجود مخالف وعلى التقديرين لا يتحقق اجماع و يجوز الاجتهاد على خلافها و بالقيد المذكور يندفع أيضا ما يقال انه يفهم منه أن القياس اذا أدى اليه رأى مجتهد سابق لا يكون مخالفا للاجماع وهذا ليس على اطلاقه اذ يجوز أن يقع من مجتهد رأى ثم ينعقد اجماع على خلاف ذلك الرأى ثم يقع قياس موافق للرأى الاول وهذا القياس مما أدى اليه رأى مجتهد مع عدم صحته لمخالفته الاجماع فبزيادة هذا القيد لم يتم المقصود ووجه الاندفاع أن المراد أن يكون القياس قد أدى اليه رأى مجتهد من أهل الاجماع المركب (قوله بعيد لم يذهب اليه أحد) قيل عليه لا يلزم من كونه مما لم يذهب اليه أحد أن يكون بعيدا فان أكثر لطائف الفضلاء من هذا القبيل مع انها مقبولة وأنت خبير بالفرق بين لم يذهب اليه أحد و بين لم يتفطن له أحد فان حاصل الاول أن تكون القضية الثانية التى ذكرها من أصول الفقه ليس مذهبا لاحد فتوجيه الكلام بما ذكره مخالف لاصطلاحهم ولا يخفى أنه يكفى للبعد هذا وقد يجاب عن أصل الاعتراض بأنه لا نزاع فى أن هذا الاحتمال بعيد بدليل قوله الظاهر أن هذا يخص المجتهد الا أن بيان الاحتمال البعيد بهذا اللفظ متعارف ولو بنوع من التأويل قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى قائما بالقسط مجيبا عن قوله هل يجوز أن يكون صفة للمنفى لا يبعد أن يكون مخالفا لسائر الاجوبة قال صاحب التلميح لما عثر الاستاذ المحقق على هذه الدقيقة أمرنا باخراج هذا الايراد من شرحه وفيه بحث لان الاعتراض ليس بمجرد البعد حتى يرد ما ذكر بل لكونه بعيدا لم يذهب اليه كما تحققت فلا يحتاج الى الاخراج فتأمل (قوله ولا يقال الى الفقه الخ) قيل فيه بحث وهو أن المقلد الذى وقف على قواعد الكتب والتحصيل اذا اطلع على دليل المجتهد الذى رتبه بالاجتهاد لمسئلة فقهية فلا شك أنه يتوصل بذلك الترتيب الى حكم تلك المسئلة اذ لا معنى للدليل الا ما يفيد

وجه استفادته من عبارة المصنف أنه قال أولا و يكون القياس قد أدى اليه رأى مجتهد ثم قال حتى لو خالف اجماع المجتهدين ففهم من الثانى أن المراد بالاول ذلك فبطل ما قيل لا نسلم أنه لو لم يكن القياس مما أدى اليه رأى مجتهد فى الصورة أيضا يلزم مخالفة الاجماع لجواز وقوع اجتهاد آراء بعض علماء عصر وان لم يكن للبعض الآخر فى هذه المسئلة اجتهاد لا موافقا ولا مخالفا فلم يتحقق الاجماع فجاز أن يقع بعد ذلك قياس لم يؤد اليه رأى مجتهد بلا مخالفة وكذا ما قيل انه يفهم منه أن القياس اذا أدى اليه رأى مجتهد سابق لا يكون مخالفا للاجماع وهذا ليس على اطلاقه و يجوز أن يقع من مجتهد رأى ثم ينعقد الاجماع على ذلك الرأى ثم يقع قياس موافق للرأى الاول وهذا القياس مما أدى اليه رأى مجتهد مع عدم صحته لمخالفة الاجماع فبزيادة هذا القيد أيضا لم يتم المقصود ووجه اندفاعهما ما ذكرنا لا يخفى على المتأمل قال (المصنف وقولنا على وجه التحقيق لا ينافى هذا المعنى) أقول لما عمم التوصل للمجتهد والمقلد وكان الظاهر من التحقيق أن يكون منافيا للتقليد أراد أن يدفعه بأن التحقيق المذكور ههنا لا ينافى التقليد بل يجامعه فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقيته رأى ذلك المجتهد قال (المصنف هذا الذى ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل) أقول يعنى ما ذكرنا بقولنا ثم اعلم أن كل دليل

ولا يبعد أن يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوسل بها المجتهد لا المقلد فأما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندى لانه أدى اليه رأى أبى حنيفة رحمه الله وكلما أدى اليه رأيه فهو واقع عندى فالقضية الثانية من أصول الفقه أيضا فلهذا ذكر بعض العلماء فى كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم أصول الفقه هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافى هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقيته رأى ذلك المجتهد هذا الذى ذكرناه انما هو بالنظر الى الدليل وأما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف أنواع الحكم وان أى نوع من الاحكام يثبت بأى نوع من الادلة بخصوصية ناشئة من الحكم ككون هذا الشئ علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس

لتداخل العلوم باسرها وكذلك موضوع المنطق هو المعقول الثانى من حيث الايصال عند المحققين نعم أن هذا الاعتراض سفسطة نشأت عن قلة الانصاف وفساد الفهم

ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة أو عقوبة، ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف أفعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعترض على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية أيضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل أصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم أن جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور واذا علم أن مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت أو كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى أن الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة (فيبحث فيه عن أحوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها) الفاء في قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم أي

عن الادلة الاربعة (قوله يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام) يعني عن أحوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن أحواله وعوارضه الا أن حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم (قوله فموضوع هذا العلم) المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشئ الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشؤه الذات بأنه يلحق الشئ لذاته كالادراك للانسان أو بواسطة أمر يساويه كالفصل للانسان بواسطة تعجبه أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه

عليه العلم بثبوت الشئ أو انتفائه غاية ما في الباب أن توصله بمعاونة ترتيب المجتهد فن هذه الجهة يسمى مقلدا فلا يمتنع التوصل اليه في الجملة (قول المصنف ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به) هو مبتدأ وقوله مما يندرج خبره وكذا قوله ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه مبتدأ وخبره مندرجة وقد يتوهم أن الاول معطوف على أنواع الحكم وقوله مما يندرج بيان لنحو ذلك وليس كذلك أما أولا فلان المناسب حينئذ ثم المحكوم به وأما ثانيا فلعدم مطابقته لما بعده لان قوله مندرجة خبرا لبتة (قول المصنف وهو فعل المكلف الخ) فيه بحث لان موضوع الفقه أفعال المكلفين فاذا كانت الافعال محكوما بها يلزم اثبات موضوع العلم في ذلك العلم فيلزم أن يكون الموضوع مبحوثا عنه وذلك باطل لان البحث في العلم انما يقع عن أحوال الموضوع لا عنه (قوله كالادراك للانسان) فيه بحث لان الانسان ان كان عبارة عن الحيوان الناطق كما هو المشهور فلحوق الادراك له بواسطة كونه حساسا ناطقا ولا دخل لسائر الاجزاء في ذلك فنشؤه الجزء المساوي لا الذات وان كان عبارة عن النفس الناطقة لم يصح قوله كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا فالصواب أن يمثل لما يلحق الشئ لذاته بالصفات الثابتة لله تعالى كالعلم والقدرة ونحوهما اذا كانت بالحقيقة مغايرة لصفات الممكنات كما هو الحق (قوله أو بواسطة أمر يساويه) ظاهره أنه معطوف على قوله بأن يلحق الشئ لذاته الا أنه لا وجه وجيها لجعله تفسيرا لما يكون منشؤه الذات فالحق أنه معطوف على ما قبله بحسب المعنى (قوله أو بواسطة أمر أعم) هذا مذهب بعض المتأخرين من

الخ من الشرائط والقيود المعتبرة في القضية الواقعة كبرى أو ملازمة انما هو بالنظر الى الدليل كما عرفت اما بالنظر الى المدلول وهو الحكم الشرعي فان القضية المذكورة وهي الواقعة كبرى أو ملازمة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف أنواع الحكم التكليفي كالوجوب وغيره وأنواع الحكم الوضعي كالعلية وغيرها (قوله ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به) مبتدأ وخبره مما يندرج وكذا قوله ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه مبتدأ وقوله مندرجة خبره وقد يتوهم أن الاول معطوف على أنواع الحكم وقوله مما يندرج بيان لنحو ذلك وليس كذلك قال (اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن أحواله الخ) أقول وذلك لان البحث كما تقرر في موضعه عبارة عن اثبات المحمول للموضوع فلا يكون البحث عن نفس الموضوع معنى قال (أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه الخ) أقول عده من الاعراض الذاتية مما

اذا كان حد أصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن أحوال الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد

بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة

كالضحك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب أو على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع أو على أنواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث أصول الفقه راجعة الى اثبات الاعراض الذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى أن جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام

سوء الدراية لا يقال هذا يوجب أن يكون المبحوث عنه أمرا واحدا هو المفهوم المردد بين المتعدد وخصوصيات الاعراض المبحوث عنها اعراضا غريبة غير مقصودة بالذات لانا نقول الموضوع في الاصول هو الدليل الشرعي وفي المنطق المعقول الثاني من حيث هو لا من حيث العموم أو الخصوص حتى يلزم ما ذكر (قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية الخ) قد ذكر المحققون ان موضوع كل علم لا بد له من تقييده بالحيثية تحاشيا عن تداخل العلوم وقد تكون هذه الحيثية زائدة على عنوان الموضوع خارجة عنه كالعلم الطبيعي موضوعه الجسم الطبيعي من حيث ان له مبدأ الحركة والسكون وعلم النجوم موضوعه جرم الفلك من حيث ان له كما فهي حيثية تقييدية وقد تكون غير زائدة بل تكون نفس العنوان أو جزؤه كالعلم الالهي موضوعه الموجود بما هو موجود فهي حيثية تعليلية والمصنف رحمه الله جعل الاولى بيانية تبين

المنطقيين ورده المحققون منهم بأن الاعراض التي تعم الموضوع خارجة عن أن تفيده أثرا من الآثار المطلوبة اذ تلك الآثار انما توجد في الموضوع وهي توجد خارجة والبحث مبسوط في شرح المطالع وحواشيه فلينظر فيهما (قوله هو الاثبات والثبوت) قال صاحب الترجيح فيه تسامح فان المحمول فيه مثبت أو ثابت لا الاثبات أو الثبوت وجوابه أن المثبت أو الثابت اذا كان محمولا بالمواطأة يكون الاثبات والثبوت محمولا بالاشتقاق فلا مسامحة أصلا لانعقاد الاصطلاح على اطلاق الحمل على كل من النوعين نعم ههنا بحث وهو أنه اذا كان محمول المسئلة في هذا الفن هو الاثبات يلزم أن يكون محمول النتيجة أيضا كذلك لان مسائل هذا الفن كما قرره المصنف اذا كانت حملية تقع كبرى الشكل الاول بقيد التوصل بها الى الفقه ومعلوم أن محمول كبرى الشكل الاول يكون محمول النتيجة واذا كان محمول النتيجة الاثبات يلزم أن يكون موضوعها الدليل لان الاثبات يحمل على الدليل لا على الحكم فالنتيجة التي يتوصل بهذه المسئلة اليها لم تكن مسئلة الفقه لان مسائل الفقه كما صرح به الشارح فيما سبق يكون موضوعها أفعال المكلفين ومحمولها الاحكام وبالجملة لم يتصور قضية محمولها الاثبات يتوصل بها توصلا قريبا الى مسائل الفقه اللهم الا أن يقال المراد أن الاثبات يقع في مقدمة الملازمة الكلية التي هي من مسائل هذا الفن كان يقال كلما كان الامر مثبتا لوجوب القراءة في الصلاة فوجوبها ثابت لكنه يثبته فوجوب القراءة في الصلاة ثابت وهو من مسائل الفقه فليتأمل (قوله اثبات الاجماع والقياس للاحكام) المفهوم مما سبق في تحقيق التعريف حيث قال وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة أن تكون حجية الاجماع مطلقا أعم من كونه مثبتا للاحكام أو العقائد من مسائل الكلام ومما ذكره ههنا أن تكون حجيته بالنظر الى اثبات الاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا مخالفة لكن يرد على قوله اثبات

ذهب اليه بعض المتأخرين من المنطقيين ورده المحققون منهم بأن الاعراض التي تعم الموضوع خارجة من أن تفيده أثرا من الآثار انما توجد في الموضوع وهي توجد خارجة عنه وأيضا التمثيل لما يلحق الشئ لذاته بالادراك للانسان ليس كما ينبغي لانه مثال لما يلحق الشئ بجزئه المساوي فالمختار ما ذكرناه في شرح مرقاة الاصول أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية أي أحواله التي تلحقه لذاته أو بجزئه المساوي له أو للخارج المساوي له في الصدق أو في الوجود فان المباين للشئ اذا قام به كان مساويا له في الوجود وكان له عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به أيضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان لكل من جزأيه دخلا فيه والثاني كادراك الامور الغريبة بجزئه الناطق والثالث كالضحك له بالتعجب والرابع كاللون بالسطح المباين له في الصدق والمساوي في الوجود وما سوى ذلك اعراض غريبة اذ لا يبحث عنها في العلم قال (والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم الخ) أقول اعلم أن كلا من الموضوع وأنواعه والاعراض

وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كاستصحاب الحال والاستحسان وأدلة المقلد والمستفتى وأيضا ما يتعلق بالادلة الاربعة مما له مدخل فى كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم أن العوارض الذاتية للادلة ثلاثة أقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهى كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل فى لحوق ما هى مبحوث عنها ككونها عامة أو مشتركة أو خبر واحد وأمثال ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونه قديما أو حادثا أو غيرهما فالقسم الاول يقع محمولات فى القضايا التى هى مسائل هذا العلم والقسم الثانى يقع أوصافا وقيود الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذى رويه الواحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة فى موضع النفى عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة أقسام أيضا الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثانى ما يكون له مدخل فى لحوق ما هو مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ أو بفعل الصبى ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك

ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هى الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهى فى نظر الاصولى لتقرره فى الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لها ليس اثباته للحكم ههنا كالقراءة اشارة وخبر الواحد (قوله وأما الثالث) يعنى العوارض الذاتية التى لا تكون مبحوثا عنها فى هذا العلم ولا دخل لها فى لحوق ما هى مبحوث عنها من القسمين يعنى قسمى العوارض التى للادلة والعوارض التى للاحكام وذلك كالامكان والعدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية أو فعلية ثلاثية مفرداته أو رباعية معربة أو مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له فى الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها فى الاصول وهذا كما أن النجار ينظر فى الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك

الاجماع والقياس للاحكام أن القياس مظهر لا مثبت اللهم الا أن يراد بالاثبات اثبات غلبة الظن كما سيجيء لكن يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا أن يجعل من قبيل المحذوف أى تقدير لفظ الاثبات فى قوله والقياس أو يقال يريد فى جميع اثبات العلم لنا وغلبة الظن لنا كما سيجيء (قوله ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة) لذلك اعترض عليه بالمنع فانهم تعرضوا الان كلا من الخاص والعام والنص والمفسر والمحكم كيف يثبت الحكم وكذلك الآية المؤولة والعبارة والدلالة وكذا المتواتر والمشهور والجواب أن الكلام فى نفس الكتاب والسنة من حيث هما الا فى أنواعهما فانهم جعلوا حجية مطلق الاجماع والقياس من المسائل ولم يجعلوا حجية مطلق الكتاب والسنة منها (قول المصنف وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها) اعترض عليه بان ما يتعلق بالادلة ان كان دليلا شرعيا فقد اندرج تحت الادلة والا فلا يجب البحث عن أحواله وأجيب بأنه من الدليل الشرعى لان الخصم من علماء الاصول الا ان المراد بالادلة الادلة الكاملة المتفق عليها فيما سبق بين الائمة المشهورين بالفقه كالائمة الاربعة وما يتعلق بها الادلة المختلف فيها (قول المصنف وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة الخ) فيه انه اذا وقع محمولا فيها كان مبحوثا عنه فما معنى عدها من الاعراض التى لا يبحث عنها اللهم الا أن يراد انها ليست مقصودة بالبحث (قوله وكون الدليل جملة اسمية أو فعلية) نوقش فيه بمنع أن يكون الدليل جملة اسمية أو فعلية لا دخل له فى الاثبات وقد يستدل باسمية الجملة على استمرار الحكم مثلا وقد فعله الامام محمد رضى الله عنه

الذاتية وأنواعها اذا اعتبر الحمل عليه وقد يوجد مطلقا وقد يوجد مقيدا بقيد والشارح رحمه الله انما تعرض للمطلق وأمثلته وقد أوردناهما مع أمثلتهما فى شرح المرقاة فمن أراد فليراجع ثمة قال (قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هى الكسبيات الخ) أقول فان قيل فيه تسليم ان اثبات حجية الاجماع من مسائل الاصول وهو مخالف لما سبق فى تحقيق تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الخ حيث قال وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا فانه يقتضى أن يكون ذلك من مسائل الكلام قلنا ما ذكر ثمة هو حجية الاجماع مطلقا أعم من كونه مثبتا للاحكام او العقائد ولا شك أنه نظرى معدود من مسائل الكلام ولهذا أطلقه وجعله مقرونا بوجوب الايمان وما ذكره ههنا اثباته للاحكام خاصة وهو عملى وهذا ذكر الاثبات وقيده بكونه للاحكام وجعله مقرونا بالقياس ولا مخالفة بين الكلامين قال

فالاول يكون محمولا فى القضايا التى هى من مسائل هذا العلم والثانى أوصافا وقيود الموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو زكاة الصبى عبادة (وأما الثالث) من كل القسمين

فبمعزل عن هذا العلم وعن مسائله (ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به) الضمير المجرور في قوله

(قوله أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة) لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه أهم في فن الاصول (قوله كما أن موضوع المنطق التصورات والتصديقات) لانه يبحث عن أحوال التصور من حيث انه حد أو رسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس أو فصل أو خاصة فيركب منها حد او رسم وعن أحوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وماله دخل في الايصال وقد يقع البحث عن أحوال التصور الموصل اليه بأنه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والافلا ويمكن أن يجعل ذلك راجعا الى البحث عن أحوال التصور الموصل بأن يقال معناه أن الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل (قوله لكن الصحيح) ذهب صاحب الاحكام الى أن موضوع أصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن أحوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح أن موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعا الى أحوال الادلة وبعضها الى أحوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي بها يوصل بها الى الفقه فجعل أحدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان

في كتبه (قوله لان الدليل مقدم بالذات) فيه بحث اذ لو أراد أن نفس الدليل مقدم بالذات على المدلول فممنوع بل قد يكون المدلول مقدما على الدليل كالصانع والعالم وكما فيما نحن فيه اذا كان الحكم الخطاب الازلي وان أراد أن العلم بالدليل مقدم فلا حاجة الى تقييد تقدمه بالذات لانه مقدم بالزمان أيضا (قوله كما أن موضوع المنطق التصورات والتصديقات الخ) لا شك أن موضوع المنطق المعلومات التصورية والمعلومات التصديقية من حيث الايصال لا نفس الايصال ولا نفس التصور والتصديق فكلامه اما على حذف المضاف أو على جعل التصور مثلا بمعنى المتصور أو بناء على اتحاد العلم والمعلوم وكذا الكلام في قوله يبحث فيه عن أحوال التصور الخ يؤيده أن الحد والرسم وكذا الجنس والفصل المعلومات التصور به لا نفس التصور والحجة والقضية ونظائرهما المعلومات التصديقية لا نفس التصديق وهذا ظاهر (قوله لكن الصحيح أن موضوعه الادلة والاحكام) نقل عن الشارح أنه قال وظني أنه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى أحوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا لكثرة الموضوع فانه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات راجعة الى الاحكام من حيث الثبوت ومن جعل الموضوع الاحكام على ما قال الامام الغزالي في كتاب معيار العلوم ان موضوع أصول الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل (قوله لانا رجعنا الادلة الخ) رجع يجيء لازما ومتعديا ومصدر الاول الرجوع والثاني الرجع وما نحن فيه من قبيل الثاني (قوله تحكم)

(لكن الصحيح أن موضوعه الادلة والاحكام) أقول نقل عن الشارح رحمه الله أنه قال وظني أنه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى أحوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا لكثرة الموضوع بالذات فانه اليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بأحوال الادلة من حيث الاثبات راجعة الى أحوال الاحكام من حيث جعل الموضوع هو الاحكام على ما قال الامام الغزالي في كتاب معيار العلوم ان موضوع أصول الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين أراد التوضيح والتفصيل ثم قال ولو أني اطلعت على كلام الامام في هذا المقام قبل اشتهار النسخ وكثرتها لالحقته بالكتاب قال (لانا رجعنا الادلة بالتعميم الخ) أقول رجع يجيء لازما ومتعديا مصدر الاول الرجوع والثاني

ويلحق به راجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت أي عن أحوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به أي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم أن قوله ويلحق به يحتمل أمرين أحدهما أن يراد به أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على أن موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني أن موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان أصول الفقه هي أدلة الفقه ثم أريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما أن موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى أحوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن أحوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم مباحث

فان أريد بالحكم الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان أريد بالحكم أثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش فى ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقى والمجازى معا فنقول نريد فى الجميع اثبات العلم لنا أو غلبة الظن لنا واعلم انى لما وقعت فى مباحث الموضوع ولما تنـل أردت أن أحقق بعض مباحثهما التى لا يستغنى المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا أن العلم الواحد قد يكون له أكثر من موضوع واحد كالطب فانه يبحث فيه عن أحوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوهما وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه فى علم ان كان اضافة شئ الى آخر كما أن فى أصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفى المنطق يبحث فيه عن ايصال تصورا وتصديق الى تصور أو تصديق ويكون بعض العوارض التى انها مدخل فى المبحوث عنه ناشئة عن أحد المضافين

مباحث الادلة أكثر وأهم لكنه لا يقتضى الاصالة والاستقلال (قوله فان أريد بالحكم) هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وأمارات ولو سلم انها أدلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشئ أو انتفائه غاية ما فى الباب أن العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم أو الراجح ليعم القطعى والظنى فيصح فى جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه (قوله واعلم الخ) هذه ثلاثة مباحث فى الموضوع أوردها مخالفا لجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها

قيل التحكم انما يلزم اذا جعل أصول الفقه عبارة عن العلم بالقضايا الكلية الشاملة لمباحث الادلة والاحكام كما ذكره المصنف فيما سبق وبنى عليه قوله ولكن الصحيح الخ وأما اذا جعل عبارة عن العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للاحكام وعليه بنى صاحب الاحكام أعنى الآمدى كلامه فلا وأنت خبير بأن هذا لا يدفع التحكم ذلا شك أن المقصود فى هذا الفن هو العلم بكيفية اثبات الادلة للاحكام ولما كان بعض المباحث المتعلقة بها راجعا الى أحوال الاحكام كان جعله عبارة عن العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للاحكام لا عن العلم بالادلة والاحكام جميعا من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى تحكما كما لا يخفى (قوله يؤخذ بمعنى الادراك الجازم أو الراجح) أى يؤخذ بمعنى يتناولهما كالاعتقاد والتصديق (قوله وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت) فيه بحث وهو أن الدليل قسمان لمى وانى والاول يفيد ثبوت المعلول أيضا فان تعفن الاخلاط يفيد الحمى ويورثه كما أن العلم بذلك يفيد العلم بهذا والادلة الثلاثة بالقياس الى الاحكام الثابتة بها من هذا القبيل فلا وجه لقوله وليس معنى الدليل الخ ويمكن أن يدفع بأن المترتب على الدليل من حيث انه دليل هو العلم بالمدلول نعم قد يترتب ذات المدلول على ذات الدليل ولا شك أن المتبادر من قول المصنف عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم ترتب الحكم على وصف الدليل فليتأمل (قوله كما هو شأن العلل الخارجية الخ) قيل لا حاجة الى تقييد العلل بالخارجية

الرجع الاول كقوله تعالى حكاية ارجعوا الى أبيكم والثانى كقوله تعالى فان رجعك الله وقوله تعالى فرجعناك الى أمك وما نحن فيه من هذا القبيل قال (هذا الكلام لا حاصل له الخ) أقول هذا كلام له حاصل تحته طائل لكن الوقوف عليه موقوف على امعان النظر الكامل فلنوضح كلام التوضيح ملوحا الى ضعف كلام التلويح فنقول وبالله التوفيق وبيانه مما ليد التحقيق أراد المصنف بقوله وان أريد بالحكم الخ تحقيق قوله فى المتن عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم بايراد الاشكال عليه ثم دفعه عنه وتقرير الاشكال أنه ان أريد بالحكم نفس الخطاب فلا يصح قوله يثبت بهذه الادلة لانه قديم والقديم لا يثبت بها فتعين أن يراد بالحكم علمه ولا اضافة فى ثبوت علم القديم بها وان أريد به أثر الخطاب فقوله يثبت بهذه الادلة صحيح فيما سوى القياس دون ما اشتهر ان ما سواه مثبت للحكم وهو مظهر له لا مثبت بل مثبت غلبة ظن بالحكم فظهر من هذا أن المراد باثبات القياس فى الوجهين اثباته فحينئذ يلزم الاشكال بأن اللفظ الواحد وهو علم الحكم فى الاول وثبوت الحكم فى الثانى لا يراد به المعنى الحقيقى وهو الاعتقاد الجازم فى الاول ونفس الثبوت فى الثانى والمجازى معا وهو غلبة الظن فى الوجهين وتقرير دفعه انا نريد فى كل من الوجهين باثبات الادلة الحكم اثباتا العلم به أعم من الاعتقاد الجازم وغلبة الظن أما فى الاول فلان قدم الحكم لما منع حمل العبارة على ظاهرها احتيج الى تقدير مضاف مناسب وهو العلم الشامل للاعتقاد الجازم وغلبة الظن وأما فى الثانى فلان هذه الادلة لما كانت أسبابا ظاهرة للحكم لمعنى أثر الخطاب أطلق عليها علة كما أطلق ثبوتها ثبوته لان الاولى تستلزم الثانية كما أن فى العلل الخارجية لما ترتب الحكم على وصف الدليلية اعتبر وعمم ليشمل الادلة بأسرها قال (هذه ثلاثة مباحث فى الموضوع أوردها مخالفا لجمهور المحققين) أقول اعلم

وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم

الواحد أشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات أى المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان أريد بالعلم الواحد ماوقع الاصطلاح على أنه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على أن لكل واحد أن يصطلح حينئذ على أن الفقه والهندسة علم واحد موضوعه شيا آن فعل المكلف والمقدار وما أوردوا من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث فى الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع فى الجميع بدن الانسان

الاعراض المبحوث عنها وتميزها عن غيرها والثانية مقارنة لاعتبارها فى عنوان الموضوع وملاحظتها فى نظر الباحث فلا يبحث عنها من هذه الجهة فى ذلك العلم اذ لا معنى لاثبات الشئ لنفسه بالدليل أو بالتنبيه لان ثبوت الشئ لنفسه أولى غيرانه ربما يؤخذ بعض أنواع الموضوع بتجريدها عن ذلك العنوان فيبحث عن هذه الحيثية لاختلاف المسئلة باختلاف العنوان ومن هذه الحيثية كان اثبات الواجب مسئلة من الالهى مقصودة الاثبات

الواقف على كلام القوم فى هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع ، ان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق أن المبحوث عنه فى العلم اما أن يكون اضافة بين الشيئين أولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التى لها دخل فى المبحوث عنه بعضها ناشئا عن أحد المضافين وبعضها ناشئا عن المضاف الآخر أولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث فى الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التى لها دخل فى ذلك بعضها ناشئ عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة أو عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا وأما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما فى الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغيرذلك أو كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن أحد المضافين فى المبحوث عنه كما فى المنطق الباحث عن ايصال تصور أو تصديق الى تصور أو تصديق ولا دخل

فان شأن العلل مطلقا سواء كانت خارجية أو ذهنية افادة نفس ثبوت معلولاتها غاية الامر أن العلل الذهنية تفيد ثبوت معلولاتها فى الذهن (قوله وان كان فوق الاثنين غير صحيح) لا يخفى أن المناسب للمقام أن يقول وان كان اثنين اللهم الا أن يقال ان مافوق الاثنين له وحدة ما وان كان بالاعتبار بخلاف الاثنين فانه عدد محض فاذا لم يجز تعدد ماله وحدة باعتبار فعدم جوازه مالا وحدة له أولى وهذا نظير ماذكره الفقهاء فى مثل أنت طالق طلاقا من انه يجوز نية الثلاث ولا يجوز نية الاثنين (قوله كلا المضافين) تحرزا عن الترجيح بلا مرجح واعتبارا لما هو المقصود (قوله عن وجوب فعل المكلف) فان وجوب الفعل من حيث هو وجوب ليس اضافة لا بين الفعل والفاعل بل صفة للاضافة كحسن المعاملة ليس اضافة بين المتعاملين ولا بين فعل المكلف والدليل اذ لا يتوقف تعقل الوجوب على تعقل الدليل بل الشئ به كما لا يتوقف تعقل وجود زيد على تعقل موجده (قوله أو كان اضافة) قال

أن المصنف برد الله مضجعه وجعل الفردوس مثواه ومرجعه أورد بفكره الصائب ورأيه الثاقب ثلاثة مباحث تخالف المشهور ومناقب المآثر عند الجمهور يتعجب منها المتأمل فيها ويتحير لدى الوقوف عليها المبارى والمناظر اذ لم يظن أن أحدا يبلغ هذا الامر من التحقيق أو يشر اسلاك هذا النمط من التدقيق حاصل الاول ان موضوع العلم الواحد لا يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه أى مرجع محمولات المسائل والعرض الذاتى فى الحقيقة اضافة مخصوصة بأن العوارض التى لها دخل فى المبحوث عنه وهى راجعة فى الحقيقة اليه بعضها ناشئ عن أحد المضافين وبعضها عن الآخر وذلك لان حقيقة العلم انما هى المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها لما تركبت من جزأين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتى للموضوع كان المعتبر فى اتحادها اتحاد كل من الجزأين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده على ماسيأتى وفى اختلافها اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك ظاهر لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما انه اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف الآخر بالنوع تغاير الملزومان بالضرورة ولا وجه لرفع احدهما الى الآخر بالتأويل كما قيل فى أحوال الاحكام انها راجعة الى أحوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على الناظر المتأمل وأما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ الفصل الداخل فى حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزأين أما المحمول فظاهر وأما الموضوع فلان مراده بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده كما تشهد به عباراته ههنا وفى البحث الثالث كما يظهر هنالك ان شاء الله تعالى ولا شك

لاحوال

لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ماقرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة أن العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان أريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم أنه يوجب

جدى رحمه الله فى شرح فصول البدائع مراد صاحب التنقيح أنه اذا كان المبحوث عنه فى علم اضافة أمر الى آخر جاز أن يكون موضوعه كلا المضافين مطلقا الا انه اذا كان المبحوث عنه الاضافة انما يجوز تعدده على تقدير مخصوص كما قال فى التلويح فانه شرح لا يوافق المشروح بدليل تمثيله هو بالمنطق ومنع الشارح جواز التعدد فيه والظاهر عندى ماذكره الشارح كما يدل عليه قول المصنف ويكون بعض العوارض الخ اذ لو لم يكن أحد المضافين منشأ لشئ من تلك العوارض لم يكن لجعله موضوعا وجه وأما ذكره المطلق فلتمثيل مجرد كون المبحوث عنه اضافة ثم قول المصنف وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة حيث لم يذكر الشق الآخر يشعر بماذكره الجد لكن الحق حقيق بأن يتبع فاللام من الاضافة للعهد والمعهود الاضافة التى كلا مضافيها منشأ لتلك العوارض فالنفى يشمل القسمين فليتأمل (قوله على ماقرره المصنف فيما سبق) قيد بذلك لان لهاد خلافيه على ماقرره الشارح نفسه فيما سبق (قوله باختلاف المعلومات وهى المسائل الخ) فيه بحث لان المسائل كما تختلف باختلاف الموضوع تختلف باختلاف المحمول فلو صح عدم جواز تعدد الموضوع بناء على ماذكر للزم عدم جواز تعدد المحمول فان اعتبر فى جانب المحمولات شئ يجعلها فى حكم الواحد فليعتبر فى جانب الموضوعات أيضا (قوله وفيه نظر لانه ان أريد الخ)

أن الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المنافى للاختلاف واذا اتحدت المسائل فيتعدد العلم ضرورة وأما عدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما أن يتعدد بلا اشتراكهما فى جامع ذاتى أو عرضى والاول غير صحيح بالاجماع وكذا الثانى والثالث عند المصنف رحمه الله تعالى أما الثانى فلان الامور المتعددة اذا اشتركت فى جامع ذاتى كان الموضوع فى الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا فى الشفاء ان التثليثات المبحوث عنها فى الهندسة من التثليث والتربيع والتسديس ونحوها لما كانت أمورا تخييلية والمقدار المطلق الذى هو موضوع الهندسة معنى جنس بعيد عن الخيال وادراك البرهان على لحوق الامور التخييلية للمعنى الجنس البعيد عن الخيال فى غاية الاشكال وعلى لحوقها النوعيات بناء على أن النوع أقرب من الجنس الى الخيال أسهل على البال أقاموا أنواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها السطح والخط والجسم التعليمى تسهيلا لامر الاستدلال وأما الثالث فلان الاشتراك فى العرض المطلق لا يكفى فى الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين فى العرضية والاشتراك فى العرض الخاص كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث فى الطب عن أحوال الادوية والاغذية ونحو ذلك لانها لا تشترك البدن فيها بل فى الانتساب اليها كما ذكر الشارح رحمه الله تعالى واعتبار ما بينهما لا يوجب الانضباط لاقتضائه الى أن يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن أحوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ فى كون البحث عن أحوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطأ فى اللفظ وأما عدم اتحاد العلم بأن تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وسيأتى أن مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون مبدأ التعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد اذا عرفت هذا ظهر لك الجواب عن اعتراض الشارح رحمه الله تعالى بالترديد فانا نختار أن المراد عدم تناسبها لكن لا مطلقا بل تناسبا تاما معتدا به وذلك لا يحصل الا بتماثل محمولاتها ان اتحد الموضوع أو تجانسها ان كان المبحوث عنه فى الحقيقة ذلك الجنس أو اتحد الموضوع كما سيأتى فى البحث الثالث أو كان المبحوث عنه الاضافة عن تعدد

بالبرهان فان قيل لو جعلنا الحيثية فى القسمين قيد الموضوعية الموضوع فى نظر الباحث بان تكون متممة للعلة القابلية أو علة بان تكون متممة للعلة الفاعلية على معنى أن البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها وباعتبار ملاحظتها فى جميع المباحث على ماهو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها بحثا عن الموضوع أو جزئه ولم يلزمنا تشارك العلمين فى موضوع واحد بالذات وبالاعتبار قلت لما كان موضوع العلم الالهى هو الموجود بما هو موجود على ماهو صريح كلام القوم ونصب عين المصنف فى توحيد الموضوع فلزوم اثبات الشئ لنفسه ظاهر لا ريب فيه ان لم يؤخذ الموضوع مجردا عن العنوان على ماقررناه وليس مراد المصنف رحمه الله انه لا يبحث عن الحيثية أصلا بل انما مراده أنه لا يثبت الموضوع نفسه وما هو جزء منه وهو لم يجعل الاضافة للزوم تقدم الشئ على نفسه وعليته له حتى يقال ان كون الحيثية قيدا أو علة انما هو فى نظر الباحث لا فى نفس الامر على انه لا ينكر ذلك ولزوم تشارك العلمين الموجب لتداخلهما فى موضوع واحد ممنوع فان معنى كون الحيثية المعتبرة بيانا للمبحوث عنها هو بعينه كون البحث عنها باعتبار الحيثية وبالنظر اليها ولم يجعل الحيثية جزأ من الموضوع قط وانما

اختلاف العلم وظاهر أن مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان أريد عدم تناسبها فلا نسلم أن مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء

قال الفاضل الشريف فان قيل لم لا يجوز أن يريد بالاختلاف غير هذين المعنيين قلنا لان جعله في مقابلة الاتحاد مشعر بأن المراد به التكثير وقوله من غير رعاية معنى يوجب الاتحاد مشعر بأن المراد عدم التناسب فأبطل الامرين حتى لو أريد معنى آخر لم يلزم اختلاف العلوم اذ لا معنى له سوى عدم اتحاد الموضوع لا بالذات ولا بالاعتبار بمعنى الاشتراك في ذاتي أو عرضي قال جدي في فصول البدائع مجيبا عن نظر الشارح وجوابه ان المراد عدم المناسبة التامة الضابطة لكثرة عدم الفهم فبيان اللزوم أن جهة البحث هي جهة الوحدة الضابطة للمسائل الرابطة للموضوعات بها يوجب ملاحظتها في كل مسئلة والربط هو المراد بالاضافة انتهى وأنت خبير بما فيه من التكلف على أن المراد بالاضافة اذا كان مجرد الربط لم يرد اعتراض المصنف على القوم لانهم أيضا اعتبروا الربط ولاحظوا جهة الوحدة فيما جوزوا من تعدد

حتى اذا تعدد ولم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يحصل ذلك التناسب اذ لا يوجد حينئذ اشتراك المسائل في واحد من الجزأين الموضوع والمحمول لما عرفت آنفا فتختلف المسائل قطعا فيختلف العلم ضرورة وهو معنى قوله فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وأما اعتراضه بالزام المناقضة لان المصنف قائل بأن الادلة موضوع الاصول كالاحكام مع أن كلا منهما أمور متعددة ولا اضافة بينهما وكذا التصور والتصديق فانه قائل بأنهما موضوع المنطق مع انتفاء الاضافة بينهما فغالطة تجري في جميع موضوعات العلوم فيقال مثلا لا يجوز أن تكون الكلمة موضوعا لان محمولات مسائله ليست أعراضا ذاتية لمفهومها بل لما صدق عليه وهو غير متناه والموضوع يجب أن يكون متناهيا مضبوطا وكذا الحال في البواقي وحلها انها من باب اشتباه العارض بالمعروض والتباس الكلي بجزئياته فان الموضوع معروض المفهوم وهو نفس الطبيعة الموجودة في ضمن جزئيات غير متناهية فموضوع الاصول الدليل الشرعي الشامل لكل من الاربعة وموضوع المنطق المعلوم الشامل للتصوري والتصديقي والعرضي الذاتي حقيقة للاول هو اثبات الحكم الشرعي وللثاني الايصال الى المجهول وأما تفاصيل الاحوال الواقعة محمولات المسائل فيهما فراجعة الى الاثبات والايصال فليتأمل واعلم أن قول المصنف رحمه الله تعالى ويكون بعض العوارض ينبغي أن يكون حالا على الشذوذ كما قيل في قولهم وأرهنهم مالكا وقولهم قمت وأصك وجهه اذ لا يجوز ان يعطف على كان في قوله كان اضافة شيء اذ لو كان كذلك لوجب جزمه ولا أن يكون معترضا اذ المقصود من ذكره تقييد كون المبحوث عنه اضافة بكون بعض العوارض ناشئا عن أحدهما وبعضها عن الآخر ليصح تعدد الموضوع على ما سبق تحقيقه وقد وقع في بعض النسخ وقد يكون بلفظ قد وهو سهو لانه حينئذ يكون واقعا من الشرط وهو قوله ان كان وجزائه وهو قوله فموضوع هذا العلم كلا المضافين لبيان أن بعض العوارض قد يكون ناشئا عن أحد المضافين وبعضها عن الآخر وقد لا يكون كذلك لاستلزامه أن يكون موضوع المنطق الموصل والموصل اليه جميعا وقد صرح المصنف سابقا بأن موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية والبحث عن الماهيات يذكر على سبيل التبعية فظهر من هذا ضعف ما قال في فصول البدائع نقلا عن المصنف رحمه الله تعالى وقيل لا يجوز ان لم يكن المبحوث عنه اضافة شيء الى آخر والا لاختلفت المسائل فاختلاف العلم كما قيل الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار أما اذا كان اضافة شيء الى آخر كالايصال في المنطق والاثبات هاهنا فجاز أن يكون كلا المضافين فان المصنف رحمه الله تعالى بعد ما صرح بهذا كيف يصح حمل كلامه على ذلك وأما ما قيل الاصول المدونة في فن المنطق حيث قال كما ان في الاصول يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق

ذكر نفي البحث عن الحيثية في ذيل الموضوع لاشتراكه في الدليل لمزيد ايضاح وبيان وعدل عن جعل الحيثية علة أو قيد العروض الاعراض المبحوث عنها تجنبا عن ورود الاعتراض المشهور من أنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه فان الناظر فيه ربما يخطر بباله بدارا انه قيدا وعلة للموضوع في لحوق الاعراض في نفس الامر الى أن رده الجواب والبيان بانها علة أو قيد في نظر الباحث لا في نفس الامر وان كان مقصد المآل لما آثره المصنف في بدء الحال وأما العوارض اللاحقة للموجود بحسب مختلفة الشأن في البحث عنها وعدمه حتى تكون تلك الحيثية بيانا كما في الثاني بل يبحث عن كلها (قوله المشهور أن الشيء الواحد الخ) لما حقق المصنف رحمه الله كون الحيثية في القسم الثاني بيانا للاعراض المبحوث عنها وتمييزا لها عن غيرها كما شرحنا كلامه بما لا مزيد عليه أمكن عنده أن يكون الشيء الواحد موضوعا للعلمين بل هو بالنظر الى هذا التحقيق كما ذكره من علمي الهيئة والسماء والعالم من الطبيعي واقع والقوم لما لم يتمكنوا منه مضوا على الاباء عن ذلك لان المصنف لما جعل الحيثية بيانية أمكن ملاحظتها في محمول كل مسئلة من مسائل العلم تورد فيه على الاجمال فيحصل انضباط

الكثيرة

الكثيرة انما تكون موضوع العلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار أعني الكم المتصل القار الذات أو في عرضي كبدن الانسان وأجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد أن يصطلح على أن الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما أورد من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول أشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد

الموضوع (قوله بشرط تناسبها) قيل التناسب وان قيد بكونه معتدا به امر لا يعرف قدره فلا ينضبط أمر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراطه الا يرى أن مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس الكم لا يجعلان علما واحدا بخلاف علم النحو الباحث عن أحوال الكلمة أجاب الشارح في شرح المقاصد بأن البحث عن أحوال الاشياء اذا كان من جهة اشتراكها في أمر ومصداقه أن يقع البحث عن كل ما يشارك كما في ذلك الامر فالتناسب معتد به والعلم واحد والا فمتعدد (قوله اشتراكها في ذاتي) فيه بحث وهو أن ذلك الذاتي حينئذ أولى بالموضوعية فلا معنى لجعله أشياء ثم ردها الى شيء واحد فان قلت انما ارتكبوا ذلك لئلا يلزم أن يكون لحوق بعض الاعراض لامر أخص قلت يكفي التساوي مع المقابل على أنه معارض بلزوم عموم بعض الاعراض المبحوث عنها اذا جعل الموضوع أنواع المقدار والمحققون لا يجوزونه وان جوزه الشارح ههنا اللهم الا أن يقال تقييد العام بما يجعله مساويا بين وأما حديث المساواة مع المقابل ففيه أنه انما يكفي فيما اذا لم يحتج عروض كل من المقابلين الى أن يكون الموضوع نوعا معينا كما ذكر في حواشي المطول وغيره (قوله والاركان الخ) أي الاخلاط الاربعة أو العناصر الاربعة (قوله مناقض نفسه لان موضوع الاصول) قيل عليه علم الاصول مما يبحث فيه عن الاضافة والاعراض بعضها ناشئ من أحد المضافين وبعضها من الآخر والمصنف قائل بتعدد الموضوع في مثله فأين المناقضة في هذا المثال وأجيب بأن مقتضى كلامه أن يكون تعدد الموضوع في هذا القسم باعتبار الاثنينية الناشئة عن المضافين لا غير فينبغي أن يكون موضوع الاصول مطلق الادلة والاحكام فقط لكن لا يمكن جعل مطلق الادلة أعني الدليل موضوعا من حيث مفهومه كما ذكر فيضطر الى جعل الادلة موضوعا باعتبار خصوصياتها وحينئذ يزيد عدد الموضوع على اثنين وبهذا الاعتبار يتناقض كلامه فالتناقض في هذه الصورة باعتبار تكثر الموضوع وعدم تكثره وقد يجعل باعتبار كون مطلق الدليل موضوعا كما لزم من كلامه وغير موضوع لان الاعراض الذاتية ليست لها والاول أظهر فليتدبر (قوله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل) قيل عليه كما انها ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل كذلك ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الكتاب والسنة وغيرهما وكما انها اعراض ذاتية لما صدق عليه الكتاب والسنة مثلا كذلك اعراض ذاتية لما صدق عليه الدليل فمن أين يلزم كونها موضوعات دون الدليل وأجيب عنه بان ليس عروض هذه العوارض لمعروضاتها من حيث انها دليل والا لزم أن يوجد من المبحوث عنه ما هو مساو للدليل وليس كذلك بل من حيث انها كتاب وسنة أو غيرهما وبهذا يكون من المبحوث عنه ما هو مساو لكل منهما وكذا في التصور والتصديق للمنطق

بحث وعن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق فلا ينافي ما ذكرنا لان الغرض منه مجرد التمثيل لكون المبحوث عنه اضافة شيء الى آخر لا تسوية بينهما مطلقا ثم الاضافة المعرفة في قوله وان المبحوث عنه الاضافة اشارة الى اضافة سابقة مقيدة بكون بعض العوارض المذكورة ناشئا عن أحد المضافين

العلوم بالاتحاد والاختلاف المقصود بخلاف غيره فانهم لما اعتبروها في جانب الموضوع وأخذوها قيدا له لا يحصل هذا الانضباط لا باتحاد الموضوع واختلافه وما ذهب اليه المصنف من ملاحظة الحيثية في جهة المحمول أوجه وأولى مما ذهب اليه غيره من ملاحظتها في جهة الموضوع وان كان ما آل كل واحد منهما واحدا وذلك لان المحمول هو محط الفائدة والمقصود بالبيان ولان الاعتراض المشهور ظاهر الورود على ظاهر ما ذكروه وكون المقصود في العلوم معرفة أحوال الموجودات وتنويع الحقائق وتجنيسها البحث عما أطلعوا به من الاعراض الذاتية مع تجويز الحاق ما يطلع عليه من الاحوال بعد ذلك لا ينافي اعتبار الحيثية في جانب المحمول أصلا لان الحيثية لا بد من اعتبارها سواء اعتبرت في جانب المحمول أو الموضوع بل اعتبارها في جانب المحمول أنسب للمقصود وأبين للمراد وأدفع للاشكال والقول بانه لا معنى لتمايز العلوم اذ ان هذا ينظر في أحوال شيء وذلك في أحوال شيء آخر مغاير له بالذات أو بالاعتبار وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز مدفوع بان المجهول ثبوت الاحوال للموضوعات لا أنفسها وكذلك نفس الموضوعات وان كانت معلومة لكن ثبوت

ومنها أنه قد تذكر الحيثية في الموضوعات ولها معنيان أحدهما أن الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال

الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض الذاتية التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه أو عن أجزائه وثانيهما أن الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن أن يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة أجسام العالم من حيث ان لها اشكالا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب أن يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيين ولا يبحث عن الحيثيين والواقع خلاف ذلك

أو التشارك بين اثنين أو أكثر وكذا التصور والتصديق في المنطق (قوله ومنها أنه قد تذكر الحيثية) المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود أي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم

(قوله والتشارك بين اثنين الخ) مبني على ما جوزه سابقا من كون العرض الذاتي لاحقا للمعروض بواسطة أمر أعم داخل والمحققون يقيدون العرض الذاتي في مثله بما يجعله مساويا للموضوع (قوله وكذا التصور والتصديق في المنطق) قيل هذه مغالطة نشأت من اشتباه العارض بالمعروض فان الموضوع معروض المفهوم وهو نفس الطبيعة الموجودة في ضمن جزئياتها فموضوع الاصول الدليل الشرعي الشامل لكل من الاربعة وموضوع المنطق المعلوم الشامل للتصوري والتصديقي والعرض الذاتي حقيقة للاول هو اثبات الحكم الشرعي وللثاني الايصال الى المجهول وأما تفاصيل الاول الواقعة محمولات المسائل فيها فراجعة الى الاثبات والايصال وأنت خبير بأن هذا يستدعي أن يكون العرض الذاتي في كل من العلمين أمرا واحدا وأن تكون خصوصيات الاعراض المبحوث عنها اعراضا غريبة ولا يلتزمه أحد

وبعضها عن الآخر فصدقه اما بانتفاء الاضافة أصلا أو بانتفاء قيدها فلا حاجة الى أن يكون بعده أو كان المبحوث عنه الاضافة ويكون جميع العوارض ناشئا عن أحد المضافين كما توهم قال (ومنها أنه قد تذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان) أقول هذا هو البحث الثاني وحاصله أن الحيثية تكون تارة جزء من موضوع بمعنى انها تعتبر في وصف العنوان بحيث يكون بعض العوارض اللاحقة له باعتبار اتصافه بذلك الوصف كما في قولهم موضوع الالهي الباحث عن أحوال الموجودات المجردة أي عن القيود المخصصة لا المجردة عن المادة هو الموجود من حيث أنه موجود لان الموجود داخل في الوصف العنواني بحيث لا يبحث عن العوارض اللاحقة للموجود الا باعتبار اتصافه به ويكون تارة بيانا للنوع العرض الذاتي المبحوث عنه اذ قد يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها وانما حملت ههنا على البيان دون الجزئية كما في الاول اذ لو كانت كذلك لما صح أن يبحث عنها في العلم اذ لا يبحث عن جزء الموضوع بل عن عرضه الذاتي والمفهوم من كلام القوم أن يكون قيدا في الموضعين حيث يقولون ان قيد الحيثية قد يكون كذا وقد لا يكون كذا الى غير ذلك من عبارات تدل على القيدية واعترض الشارح رحمه الله تعالى بانا لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع لم لا يجوز أن تكون قيدا للموضوعية وبناء على هذا لو جعلنا في القسم الثاني أيضا قيدا للموضوع من حيث هو موضوع كما هو المفهوم من كلام القوم لتجوزنا عما فر المصنف رحمه الله تعالى من كون البحث عن جزء الموضوع ولم يلزمنا ما لزمه من محذور تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات وبالاعتبار اذ يحصل الامتياز حينئذ بالثاني والجواب عنه أن كونها جزءا من الموضوع سيما بالمعنى الذي ذكرنا لا ينافي كونها قيدا للموضوعية كما أن كلا من الحيوان والناطق جزء من الانسان لا ينافي قيديته للانسانية ثم انه لا وجه لبناء جواز قيديتها في الاول لا استلزمه فسادا في الثاني دون الاول وهو ورود الاشكال المشهور الذي يحتاج في دفعه الى التكلف المذكور لان مداره على قيديته للاعتراض المبحوث عنها فاذا انتفت انتفى بالضرورة وأما ما ذكر من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار فيما تقرر عند المصنف رحمه الله تعالى التزامه فكيف يستقيم من الشارح رحمه الله تعالى الزامه وما ذكر في البحث الثالث من الاشكال فنبين هنالك ما فيه من الاحتمال ان شاء الله تعالى قال في فصول البدائع يرد على الاول بمعنى كون الحيثية جزءا من الموضوع وجهان الاول أن موضوع الالهي ليس مركبا من الموجود والوجود وليس البحث عن اعراض هذا المجموع اذ ليس المجموع أمرا

الاحوال اليها مجهول والحيثية لما كانت مأخوذة فاعتبارها في جانب الموضوع كما يحصل الانضباط بالاتحاد والاختلاف وكذلك اعتبارها في جانب المحمول يحصل ذلك الانضباط من

كقولهم

كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن أحوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى أنه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض أو جسم أو مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك و يسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المصنف الى أن الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزأ من الموضوع كما في القسم الاول لما صح أن يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل أن يقول لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى أن البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من

(قوله عن أحوال الموجودات المجردة الخ) أي المطلقة لا المجردة عن المادة فانه يبحث عن أحوال الماديات أيضا ثم ان قوله الموجودات يشعر بأن موضوعه أنواع الموجود وبه صرح في حواشي المطالع وحينئذ يجب أن يقيد الاحوال المشتركة بما يجعله مساويا للموضوع لئلا يلزم أن يكون من الاعراض الغريبة كما هو التحقيق لكن يرد عليه أن موضوعه اذا كان أنواع الموجود كان ذات الواجب تعالى من جملة موضوعاته فكان يجب أن لا يبحث في هذا العلم عن وجوده تعالى مع أن الظاهر كون اثبات الصانع من أعلى مقاصده اللهم الا أن يلتزم استطرادية ذكره ههنا ولا يخفى بعده وقوله هو الموجود من حيث انه موجود صريح في أن موضوعه طبيعة الموجود لا أنواعه وعلى هذا لا يرد الاعتراض المذكور لكن يرد عليه لزوم كون الاعراض الخاصة بأنواعه اعراضا غريبة واعتبار التساوي بما يقابلها يدفعه أن ذلك لا يكفي في المشهور لكون العرض ذاتيا بل لا بد مع ذلك أن لا يحتاج في عروضه الى أن يصير الموضوع نوعا معينا لا حقيقيا ولا اضافيا والاحوال المبحوث عنها قد تحتاج الى أن يكون الموضوع جوهرا أو عرضا كما لا يخفى على الناظر في مباحثه (قوله والامكان) عد الامكان من الاعراض الذاتية للموجود لا يصح الا بعد تقييده بما يخصه به والا فهو يعرض للمعدوم أيضا والاقرب أن ذكره استطرادي (قوله لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع) كيف ولو كانت جزأ منه لكان موضوع الالهي مركبا من الموجود والوجود

محققا حتى يبحث عن أحواله في أعلى العلوم الحقيقية والثاني أنه لا يلزم من كون الوجود جهة البحث أن يكون جزأ لجواز أن يكون قيدا خارجا معتبرا في البحث وهو الحق وأورد على الثاني أن الحيثية لو كانت بيانا للاعراض المبحوث عنها من تلك الحيثية يلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة لعدم سبب اللحوق عليه وفيه بحث أما أولا فلأنه ان أراد بالموجود مجرد معروض الوجود فلا وجه لمنع المركب منه ومن الوجود موضوع الالهي لان البحث انما هو عن اعراضه الذاتية لانه المحقق اتفاقا وان أراد به المصنف الوجود بالفعل سلمنا أن موضوع الالهي ليس المركب منه ومن الوجود لكن القائلين بكون موضوعه الوجود لا يريدون به هذا المعنى بل معروض الوجود فقط لا يقال المراد بالموجود ان كان ما صدق عليه لا نسلم أن الوجود جزء منه بل عرض عام له وان كان مفهومه فالجزئية مسلمة لكن الموضوع ليس ذلك وهو ظاهر لانا نقول نختار الاول وندفع المنع بأن المراد بجزئيته منه اعتباره في الوصف العنواني فلا اشكال وأما ثانيا فلان ما ورد على كلام الشارح وارد على قوله والثاني أنه لا يلزم الخ ولا حاجة الى الاعادة وأما ثالثا فلان الايراد المذكور ليس على الثاني كما تحققته ولهذا قال الشارح رحمه الله نعم يرد الاشكال المشهور فان سوقه يدل على وروده على اعتبار القيد به دون البيان للعرض الذاتي كما لا يخفى على الناظر المتأمل قال

غير فرق فقط والتمايز بنظر هذا في نوع من أحوال شيء وذاك في نوع آخر من أحوال ذلك الشيء أو شيء آخر والمصنف لا ينكر ان اتحاد الموضوعات واختلافها يوجب اتحاد العلوم واختلافها باعتبار الحيثيات في جانب الموضوع كما صرح بقوله فكما أن المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد وتختلف بحسب محمولاتها وانما يريد أن اعتبار ذلك في جانب المحمول أنسب لما مر لا يقال على ما ذهب اليه المصنف يمكن أن يجعل كل علم علوما متعددة لاشتمال موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فيفوت الانضباط لانا نقول لا شك في صحة ذلك على تقدير اختصاص تعلق الغرض العلمي بذلك ولا نسلم فوات الانضباط فانه لما أخذ موضوع علم الفقه فعل المكلف من حيث الصحة على العموم فهذه الحيثية تجمع كل نوع منها في اسم الفقه وهو العلم الكلي ولا يخرجه من كونه فقها البحث عنه من حيث الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك وان أراد تفصيلها علوما مرتبة يشملها اسم الفقه ونظير ذلك العلم الطبيعي وموضوعه الجسم من حيث

تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا الوجه لنا الحيثية فى القسم الثانى أيضا قيد الموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها فى العلم بحثا عن أجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المصنف من تشارك العلمين فى موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب أن لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها فى العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشئ للشئ لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور فى جوابه أن المراد من حيث امكان الصحة والمرض أو الحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث

وليس البحث عن اعراض المجموع اذ ليس المجموع أمرا محققا حتى يبحث عن اعراضه فى أعلى العلوم كذا فى محاكمات الاشارات وقد يجاب بأن معنى كون الحيثية تارة جزأ من الموضوع انها تعتبر فى الوصف العنوانى بحيث يكون بعض العوارض لاحقة له باعتبار اتصافه بذلك وبه يندفع اعتراض الشارح أيضا كما لا يخفى لكن فيه بحث لان الوصف العنوانى انما يقال فيما يراد الماصدقات وموضوع الالهى طبيعة الموجود ثم انهم يقولون موضوع الاصول الادلة الشرعية مع انه يبحث عن دليلية الاجماع والقياس فلو أريد بالجزئية كونها وصفا عنوانيا يلزم جزئية الدليل فى موضوع الاصول فكيف يبحث عنها على أن أمر التعبير سهل فلك أن تقول موضوع الهيئة أجسام العالم وأن تقول الموجودات المادية على هذا ولك أن تقول لم يرد بالجزئية مجرد كون الحيثية وصفا عنوانيا بل كون المعتبر فى لحوق الاعراض عنوان الموضوع فيندفع البحثان الاخيران وأما البحث الاول فمناقشة فى العبارة ولا يقدح فى أصل المقصود فليتأمل (قوله نعم يرد الاشكال الخ) قال فى فصول البدائع الحق فى الجواب أن حيثية الصحة مثلا اعتبارها واعتبار اغيرها وليس علة للحوقها بل لحملها يعنى أن السؤال انما يرد اذا كانت الحيثية غير ما أضيف اليه بان كانت عين الصحة مثلا وليس كذلك لان حيثية الصحة مثلا اعتبارها ولا شك أن اعتبار الشئ غير ذلك الشئ فسبب لحوق العرض هو الاول والعرض اللاحق هو الثانى فلا اشكال والحاصل أن الصحة مثلا لو اعتبرت سببا فليست سببا للحوقها فى نفس الامر بل لحملها يعنى أن حصولها لكونها غاية داع الى البحث عنها وهذا كما ترى مبنى على التغاير بين الحيثية والصحة وان الاضافة ليست بيانية وهو ملتزم عنده وان كان خلاف المشهور فليتأمل (قوله والمشهور فى جوابه الخ) يرد عليه أنه لا يتمشى فى مثل

(والمشهور فى جوابه أن المراد الخ) أقول هذا الجواب ذكره صاحب المحاكمات ورد عليه بانه لا يستقيم فى مثل قولهم موضوع علم السماء من الطبيعى أجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسيره بحيثية استعداد الطبيعة وان أمكن تأويله بحمل الطبيعة على تأثيرها ولهذا لم يقتصر الشارح رحمه الله تعالى بل أراد أن يذكر جوابا سوابا فقال والتحقيق أن الموضوع لما كان عبارة الخ وتلخيصه أن الحيثية انما يجب أن لا تكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم اذا وجب أن يكون طرق جميع العوارض الموضوع بواسطة الحيثية البتة وليس كذلك اذ معنى التقييد بها أن يلاحظ معناها فى جميع المباحث سواء كان المحمول تلك الحيثية أو أمرا آخر يعتبر فيه معناها مثلا معنى تقييد موضوع الاصول باثبات الحكم الشرعى أن يعتبر فى معناه سواء وقع نفس المحمول كقولنا الاجماع يثبت الحكم الشرعى أو أمرا آخر يعتبر فيه كقولنا الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا فانه يؤل الى أن الكلام الذى فيه الاستثناء يثبت الحكم بالنظر الى ما سوى المستثنى مع السكوت عن حكم المستثنى وكذا الحال فى نظائره من مسائل الاصول فانه فى فصول البدائع والحق من الجواب أن حيثية الصحة مثلا اعتبارها واعتبارها غيرها وليست علة للحوقها

الحركة والسكون ثم هو يتنزل الى علوم تحته متكثرة الانواع كالنظر فى الاجسام الفلكية فانه نظر اخص وعلم جزئى وكالنظر فى الاجسام الاسطقسية وموضوعهما جسم مخصوص لا جسم مطلق ثم يتبع ذلك النظر فيما هو أخص منه وهو النظر فى الاجسام الاسطقسية مأخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث هى كذلك ثم يتبع ذلك النظر فيما هو أخص منه فهو النظر فى الحيوان والنبات وهناك يختم العلم الطبيعى (قوله فان الواحد الحقيقى الخ) انما أخذ الواحد الحقيقى الذى لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لا فى الذات ولا فى الصفات وليس هو الا الواجب الوجود بالذات لان غير الواحد الحقيقى لا يؤمن فيه من لحوق بعض الاعراض لجزئه فلا يلزم تنوع اعراض الشئ الواحد بل تنوع اعراض الكل والجزء (قوله ولا يضر أن يكون بعضها اضافية وبعضها سلبية) قال بعض الناظرين هكذا فى النسخ المعتمدة المصححة بدون ذكر الحقيقية لان المقصود يتم بدونها مع أن القائلين بأنه تعالى واحد حقيق لا تكثر فيه بوجه من الوجوه لا يثبتون له تعالى صفات زائدة على ذاته فما فى التلويح من قوله وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد غلط على أن القدرة

ومنها أن المشهور أن الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين أقول هذا غير

عنها في العلم والتحقيق أن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى أن البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها أي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة (قوله ومنها أن المشهور) البحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح أن يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة أي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض أنواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان أو العلم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات أعني المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز أن يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين في المحمول وأما الوقوع فلانهم جعلوا أجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لا اجزاء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما أجسام العالم على الاطلاق الا أن البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه

قولهم وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي أجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسيره بحيثية استعداد الطبيعة وأيضا يستلزم أن لا يبحث في الطبيعي عن استعداد الحركة مع أن يبحث فيه عن كون الفلك قابلا للحركة المستديرة اللهم الا أن يؤول بصرف الطبيعة الى تأثيرها فيندفع الاول ويقال قيد الموضوع استعداد مطلق الحركة والبحث عن استعداد الحركة الخاصة أو يلتزم أن البحث عن ذلك استطرادي فيندفع الثاني (قوله والتحقيق أن الموضوع الخ) تلخيصه أن لفظ الموضوع يتضمن معنى فعلي البحث والعروض فالجار في قولهم موضوع هذا العلم الامر الفلاني من حيث كذا متعلق بلفظ الموضوع باعتبار جزء معناه أعني البحث لا باعتبار الجزء الاخير أعني العروض حتى يلزم أن يكون للحيثية مدخل في عروض العوارض وفيه بحث لان الحيثية اذا كانت من تتمة الموضوع ولم يكن لها مدخل في عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على موضوع العلم المذكور اذ لا يصدق على الموضوع المقيد بالحيثية أن يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية اذ لا اعراض على تقدير أن لا يكون للحيثية مدخل

بل لحملها يعني أن السؤال انما يرد اذا كانت الحيثية عين ما أضيفت اليه بان كانت مثلا عين الصحة ولم يكن بينهما فرق وليست كذلك لان حيثية الصحة مثلا اعتبارها ولا شك أن اعتبار الشيء غير ذلك فسبب لحوق العرض هو الاول والعرض اللاحق هو الثاني فلا اشكال والحال أن الصحة مثلا لو اعتبرت سببا فليس سببا للحوقها نفس الاول بل لحملها بمعنى أن حصولها لكونه غاية داع الى البحث عنها وفيه بحث لانه مبني على التغاير من الحيثية والصحة وقد صرح المحققون بان اضافتها اليها والى أمثالها بيانية فليتأمل قال (ومنها أن المشهور أن الشيء الواحد الخ) أقول هذا هو البحث الثالث وحاصله أن تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار جائز وواقع أما الجواز فلانه يصح أن يكون لشيء واحد اعراض ذاتية مختلفة بالنوع يبحث في علم عن نوع منها وفي علم آخر عن نوع آخر فيتمايز العلمان

ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا

والخلق سيان في كونهما صفة حقيقية قديمة على مذهب الحنفية وفي استلزامهما اضافة متأخرة وأقول هذا قول حق لا ريب فيه فان هذا القول لدفع سؤال مقدر هو أن الكلام في العوارض الذاتية ومذهب الحنفية المختار عندك أن الله تعالى بجميع صفاته واحد وبجميع صفاته قديم واجب وليس له صفة زائدة تكون عرضا ذاتيا له سبحانه وتقرير الدفع أن الله سبحانه وان لم يتصف بصفات حقيقية زائدة على الذات لان صفاته عندنا غير زائدة ولا متغايرة بل هي لا عينه ولا غيره على الحقيقة لا على المعنى الذي اخترعه احداث الاشعرية لكنه متصف بصفات اضافية كالباقي وسلبية كالتجرد وفيها جهة العرضية بالنسبة اليه لان مبدأها ليس نفس الذات ولا ما ليس عينه ولا غيره بل يلاحظ في صدق الاضافات النسبة الى غيره وفي صدق السلوب انتفاء مبدأ الايجاب وأما انها ذاتية لان لحوقها له ليس لجزئه لتعاليه عن الجزء وتقدسه عن التكثر

ولا لامر مباين له ولا صفة زائدة غير محمولة كالقدرة والقوة ولم يتعرض لهما المصنف رحمه الله بالنفي لعدم تصور

ما يحق لامر منفصل عنه أن يكون محمولا عليه لان الحمل والحمول الذي هو الاتصاف مفروض التحقق وزيادة الصفات مقطوع الانتفاء (قوله قطعا للتسلسل في المبدء) فان قيل اللازم من الدليل هو تعدد الاعراض الذاتية لا تنوعها الذي هو المطلوب قلت المطلوب لحوق الصفات المتنوعة للواحد والدليل يفيده وأما تنوعها فظاهر فان الصفات الاضافية نوع والسلبية نوع آخر وما قيل ان الصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لامحالة ضرورة ان اختلاف أشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال كلام لا معنى له أصلا كيف والمحل مفروض الوحدة على أنه مبني على زيادة الصفات ومغايرتها على الذات وهي مما يجب تنزيه الله تعالى عنه (قوله ولانه يلزم) دليل آخر على كون لحوق البعض لا بد أن يكون لذاته عطفا على قوله قطعا للتسلسل يعني أن لحوقه لو لم يكن لذاته يلزم الاستكمال بالغير بل هو نفسه وبطلانه أظهر من الشمس وأبين من الامس

وقد اتفق على امتناعه الكل سوى طائفة من متأخري الاشعرية وجماعة من قدماء المعتزلة

أحوال الاجسام التي هي أركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبائعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من أقسام العلم الطبيعي الباحث عن أحوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره أبو علي ولا يخفى أن الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظر أما أولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزأ من الموضوع وأخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه وأما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة أحوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق أنواعا وأجناسا وبحثوا عما أحاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن أحوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل أحد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من أحوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما تحيط به الطاقة الانسانية من

في العروض ليست لذلك المقيد بل للمطلق فليتامل (قوله طبائعها الخ) طبائعها بدل من أحوال الاجسام وقوله حركاتها ومواضعها معطوف على طبائعها وقوله وتعريف الحكمة معطوف على أحوال لكن يقدر في المعطوف عامل غير عامل المعطوف عليه كما في علفتها تبنا وماءا باردا أي يحصل فيها تعريف الحكمة اذ لا معنى لان يقال يعرف فيه تعريف الحكمة لان المراد به المعنى المصدري لا المعنى المعرف (قوله وتنضيدها) الفرق بين الترتيب والتنضيد هو أن الترتيب عبارة عن رفع بعض الاجسام فوق بعض والتنضيد عبارة عن وقوع بعضها فوق بعض على سبيل التماس اللازم لعدم الخلاء فيكون الترتيب أعم مطلقا من التنضيد كما ذكره الشريف في حواشي شرح الجغميني (قوله والثبات فيها) الاولى أن يسقط الثبات ههنا ويذكره في قوله عن أحوال الاجسام من حيث التغير أيضا (قوله وقد صرح بانها قيد العروض) تأييد لقوله السابق أعني قوله وعلى هذا الوجه الحيثية في القسم الثاني أيضا قيد الموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم الخ لكن ما صرح به أبو علي يخالف ما ذكره الشارح من التحقيق من أن الحيثية قيد للبحث لا العروض (قوله وضعوا للحقائق) فيه اشارة الى وجه تسمية موضوع العلم موضوعا (قوله وجوزوا لكل أحد أن يضيف الخ) قيل فيه تصريح بأنه يجوز أن يكون العلم اسما لجملة تتفاوت بحسب الاعصار والازمان وقد منعه قبل ذلك فيما اعترض على تعريف الفقه الذي ادعى الشارح انه مخترع المصنف لا يقال لا يلزم من تجويز كون العلم اسما لجملة يمكن أن يتزايد بحسب تلاحق الافكار تجويز كونه اسما لجملة تتزايد تارة وتنقص أخرى لانا نقول

بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع بالذات والاعتبار وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب اتحاد المسائل واختلافها وهي كما تتحد باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم سواء كان واحدا بالحقيقة أو متعددا تجمعه الاضافة كما سبق وتختلف باختلافها بان لا يرجع الى ذلك بل الى متعدد لم تجمعه الاضافة كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية ان اتحد الموضوع بان اتحد جنسها الذي هو الاضافة أو تعدد كما سبق أو جنسها الذي هو غير الاضافة ان اتحد الموضوع وكان المبحوث عنه في الحقيقة كذلك الجنس الا ان المعتبر في اتحادها اتحاد كل من الموضوع والمحمول بمعنى عدم اختلافه كما سبق بخلاف اختلافها اذ يكفي فيه اختلاف أحدهما وهو ظاهر وبالجملة لا فرق بين الموضوع والمحمول فيما يرجع الى اتحاد العلوم واختلافها فكما يصح أن تتمايز العلوم بتمايز الموضوعات فكذا يصح أن تتمايز بتمايز المحمولات وان أريد أن الاصطلاح يجري باب الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مضايقة في ذلك وأما الوقوع فلان الحكماء جعلوا أجسام العالم وهي البسائط من الافلاك والعناصر موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وهو موضوع علم السماء والعالم وهو مباحث الفلكيات

الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا أن يوضع شيء أو أشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ونطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا أن هذا ينظر في أحوال شيء وذاك في أحوال شيء آخر مغاير له بالذات أو بالاعتبار بان يؤخذ في أحد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا أو يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز وأما ثانيا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل أحد أن يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر

هذا انما يصح اذا كان قول الشارح فيما سبق وأيضا ينتقض الخ من تتمة الاعتراض الاول حتى يكون المجموع اعتراضا واحدا وهو خلاف الظاهر (قوله فلا معنى للعلم الواحد) قيل ان ارادوا الاصطلاح على أن هذه المناسبة تقتضي أولوية هذا الاعتبار فلا مشاحة والا فقوله لا معنى للعلم الواحد الا كذا اعادة للدعوى ثم قوله ولا معنى لامتياز العلوم الخ عين النزاع لم لا يجوز أن يكون امتياز العلوم بحسب أن هذا ينظر في حال شيء وذاك ينظر في حال آخر ولذلك الشيء بعينه (قوله الا أن يوضع شيء الخ) في بعض النسخ الا أن نضع بصيغة التكلم أو الخطاب وعلى هذا قوله فيبحث وتغاير الاسلوب ايماء الى أن الباحث عن الجميع لا يلزم أن يكون الواضع والمدون كما قرره آنفا (قوله وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة) حاصله أن الموضوعات ممتازة معلومة للطالب والمحمولات مجهولة مطلوبة له والاليق لان يكون سببا للتمايز هو المعلوم لا المجهول وأجيب بان أصل المحمول الذي هو العرض الذاتي معلوم وانما المجهول انتسابه الى الموضوع وهو لا ينافي امتيازه في نفسه الذي هو المقصود وكان المراد بمعلومية أصله معلوميته بالجنس أو لواضع الفن ولا فهو في حيز المنع (قوله فلكل واحد أن يجعله الخ) أجيب عنه بان تنوع الاعراض انما يقتضي اختلاف العلم اذا لم يشترك في جنس هو المقصود بالبحث ويمكن أن يدفع بأن ما ذكره الشارح كلام الزامي فان المصنف ادعى فيما سبق عدم جواز تعدد الموضوع للعلم بناء على لزوم تكثر العلم الواحد فالزمه ههنا بتنوع الاعراض المبحوثة في علم واحد وحينئذ لا يتأتى الجواب المذكور اذ يمكن مثله في جانب الموضوع أيضا واعترض أيضا على الشارح بان قوله فلكل أحد الخ رد على ما ذكره أيضا من جواز كون حيثية الموضوع متعلقا بالبحث

والعنصريات من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض لا اجزاء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل واحد منهما أجسام العالم على الاطلاق لكن البحث في الهيئة عن أشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفا محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع بالذات والاعتبار واعترض عليه الشارح بوجوه ثلاثة أما الاول فظاهر وجوابه أيضا ظاهر مما سبق وأما الثاني فحاصله أن الموضوعات ممتازة معلومة للطالب والمحمولات مجهولة مطلوبة له فالاليق للتمايز هو الموضوع المعلوم لا المحمول المجهول وجوابه أن نفس المحمول الذي هو العرض الذاتي معلوم كالموضوع وانما المجهول انتسابه الى الموضوع وهو لا ينافي امتيازه في نفسه الذي هو المقصود وأما الثالث فحاصله أن الامتياز بالمحمول ولو جاز بالاعتبار المذكور لجاز عد الفقه مثلا علوما مختلفة باعتبار بحثه عن الوجوب والحرمة ونحوهما وليس فليس وجوابه أن تنوع الاعراض انما يقتضي اختلاف العلم اذا لم يشترك في جنس هو المقصود بالبحث كأحوال الكلمة المبحوث عنها في النحو والصرف والاشتقاق وأما اذا اشترك فيه كالرفع والنصب والجر والجزم المشاركة في الاعراب فيجب الاتحاد ومرة أن العرض الذاتي في الحقيقة ذلك الجنس فاذا اتحد يتحد العرض الذاتي فيتحد العلم واذا لم يوجد يكون كل واحد من الانواع عرضا ذاتيا مختلف المحمولات فتختلف المسائل فتختلف العلوم ونظير ما سبق في الموضوع أن الاشياء المتكثرة اذا اتحدت في ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الذاتي ثم ان هذا الجنس قد يكون شموله لافراد الموضوع على

فان الشيء لو كان علة للاشياء بلا صفة هي زائدة عليه ليست في حد ذاته فهو لا محالة في حد ذاته عار عن الكمال وخال عنه وانما حصل هذا الكمال بتلك الصفة وليس الاستكمال عن الغير الا هذا والمرء في معنى الغير ساقط عن درجة الاعتبار لا يجوز الاصغاء له وبالجملة لزوم الاستكمال عن الغير على تقدير الزيادة واستحالته في حق الواجب كلاهما ضروري أولي لا مجال للمناقشة فيه والقول بان الخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة وهي على الحياة باطل فانه مبني على زيادة الصفات ومغايرتها التي أحدثها هؤلاء والا فالحق وهو مذهب الحنفية أن الله بجميع صفاته وأسمائه واحد وبجميع صفاته وأسمائه قديم واحد لا تعدد فيه ولا تكثر ولا زيادة ولا مغايرة بوجه من الوجوه ولا يسع فيه التوقف ولا يتطرق اليه الاحتياج هذا والله يحق الحق وهو يهدي السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل (قوله على أن قولهم) يصد عن هذا الاصطلاح ويسد طريقه حيث اعتبروا الاختلاف في المحمول كما بينا أن الحيثية فيهما بيان للعوارض الذاتية المبحوث عنها

(قوله في الكتاب) معاني الكتاب والقرآن واضحة لا تحتاج الى التعريف وانما المراد منه التذكير والتنبيه على المعنى المراد باحضاره

وانما قلنا أن الشئ الواحد يكون له أعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضر أن يكون
بعضها حقيقية وبعضها اضافية وبعضها سلبية ولا شئ منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد أن يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدء فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره تكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل في المبدء

في الذكر على ما هو شأن التعاريف اللفظية فالاعتراض بانه دوري فضول لا يلتفت اليه الكملة من الفقهاء وغيرهم ولكل منهما معان فالكتاب اسم لكل مكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله وفي عرف قدماء الحنفية على مبسوط محمد بن الحسن وفي عرف متأخريهم على مختصر أبي الحسين القدوري وفي عرف أهل العربية على كتاب سيبويه فلما قال أي القرآن تعين منه المراد وهو كتاب الله دون غيره من معانيه ويختص باسم المصحف (قوله ما نقل الينا) هذا أحسن من تعريفه بالمنزل على الرسول المعجز فصاحته لانه أخفى بالنسبة الى من لم يعرف المنزل والمعجز وما الواقعة في التعريفات مع كونها أشبه شئ بالعرض العام مبني على مذهب المتقدمين من جواز

الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء (قوله وانما قلنا) استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشئ واحد بأن الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة أنه لا شئ من تلك الصفات لاحق له

مثلا يجعل فعل المكلف من حيث البحث عن وجوبه موضوع علم ومن حيث البحث عن حرمته موضوع علم آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف مقيدا في كل منها بحيثية أخرى فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف على قياس ما ذكر وقد يجاب بان المقصود انضباط العلم المطلوب للشارع في ابتداء شروعه ليأمن فوات ما يعنيه والاشتغال بما لا يعنيه فاذا علم أن هذا المقيد بالمعنى الذي ذكره موضوع العلم انضبط ذلك العلم عنده قبل الشروع فيه بخلاف ما ذكره المصنف فانه لا يتميز العلم به ولا ينضبط ابتداء بل بعد الاحاطة بجميعه وفيه نظر اذ يكفي للانضباط الابتدائي الاحاطة الاجمالية بالمحمولات وهي ممكنة قبل الشروع (قوله فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف) قيل لكل أحد أن يصطلح على ما يشاء ولم يرد هذا أحد بتأديته الى عدم انضباط المقصود مثلا لفظ الفعل موضوع في اللغة بمعنى ثم اصطلح النحريون على معنى آخر ثم المتكلم على معنى آخر ولم يرده أحد بانه لا ينضبط التكلم وكذا في موضوعات العلوم وكثيرا ما يكون شئ موضوع علم ثم يصطلح آخرون على جعل نوع منه موضوع علم آخر ثم آخرون على جعل صنف منه موضوع علم آخر فما بال هذا يقبل وما ذكره المصنف يرد والحاصل أنه ينضبط المقصود في الجميع بكون الشخص من أهل هذا الاصطلاح أو ذلك الاصطلاح (قوله كالقدرة) قيل في كون القدرة غير اضافية نظر والاولى التمثيل بالحياة وهو مدفوع بما صرح به في الالهيات من شرح المواقف من أن القدرة صفة حقيقية ذات اضافة لا نفس الاضافة (قوله والمتصف بصفات كثيرة الخ) سياق كلامه يدل على أن الدليل قياس اقتراني من الشكل الاول وقوله والمتصف الخ كبرى له والمشهور المقرر بينهم اشتراط الكلية فيها فكان اللام للاستغراق والمعنى وكل متصف الخ لكن يرد المنع على مقدمات بيانه وهو ظاهر وان اعتبر المعنى هكذا وكل واحد حقيقي متصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية يمكن منعه أيضا اذ لا يلزم أن يكون الواحد الحقيقي بالمعنى الذي ذكره واجبا بل يجوز أن يكون ممكنا فلا يمتنع احتياجه الى أمر منفصل وان سلم اللزوم أمكن منع سائر المقدمات أيضا مستندا بان لواحد الحقيقي غير ذاته تعالى محال والمحال جاز أن يستلزم المحال فجاز أن يكون اتصافه بتلك الصفات

الاطلاق كالشكل في الهيئة والطبيعة في علم السماء والعالم وقد يكون على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله شاملين لها ومختصين بها كالاعراب والبناء في النحو والحركة والسكون في الحكمة الطبيعية والصحة والمرض في الطب فقد تلخص من جميع هذه المباحث الثلاثة أن الموضوع اما واحد بالنوع فالعرض الذاتي الذي هو مرجع محمولات المسائل يجب أن يكون واحدا كذلك فشموله اما على الاطلاق أو التقابل واما واحد بالجنس فالعرض الذاتي يجب أن يكون واحدا كذلك وشموله أيضا اما على الاطلاق أو التقابل واما بينهما الاضافة المخصوصة فالعرض الذاتي يجب أن يكون واحدا بالجنس هو الاضافة له نوعان هما عرضا المضافين وما يتراءى في الجانبين من الاختلاف والتكثير فمن قصر النظر على الظواهر وترك التعمق والتدقيق ومن استقرى أحوال العلوم حق الاستقراء وجدها كلها راجعة الى ما ذكرنا ولعمري انه لتدقيق ما مسه خاطر ابن سينا وان بسط الكلام واطنب في الشفاء ولا يخفى على الخبير المنصف أن هذا التدقيق وان ظهر على المصنف لكن الفقير في الوقوف على مرامه وجد وفي توجيه كلامه بالتحقيق فريد

لجزئه

لجزئه لعدم الجزئية ولا المباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي أن يتعرض لهذا أيضا وحينئذ اما أن يكون لحوق كل منها الصفة أخرى فيلزم التسلسل في المبادي أعني الصفات التي كل منها مبدأ لصفة أخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام أو يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وحينئذ فالبعض الآخر لا يجوز أن يكون لجزئه لما مر فهو واما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب أو لغيره ولا يجوز أن يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد أن ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز أن ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا

لجزئه أو لمباين فالاظهر أن يورد هذه المقدمة في صورة الشرطية بان يقال واذا كان متصفا بصفات كثيرة كان متصفا الخ (قوله لعدم الجزئية) هذا بيان للواقع والا فاللاحق للجزء مطلقا عرض ذاتي على ما قرره وللجزء المساوي عند الكل (قوله لامتناع احتياج الخ) هذا يدل على أنه حمل النفي المستفاد من قوله ولا المباين على نفي الواسطة في الثبوت والمناسب لما قرره في موضعه أن يحمل على نفي الواسطة في العروض وهي التي يكون العارض بالحقيقة وبالذات عارضا لها ثم بواسطة ثبوتها الشيء يكون عارضها عارضا لذلك الشيء كعروض اللون للجسم بواسطة عروضه للسطح الثابت للجسم وحينئذ لا يعقل لحوق أمر لشيء أي عروضه له بواسطة عروضه لما هو مباين لذلك الشيء أي منفصل عنه فلا حاجة الى ما ذكره من الاستدلال بل لا صحة له (قوله وكان ينبغي أن يتعرض) أي له في لحوق البعض الاول من الاعراض كما تعرض له في لحوق البعض الآخر وقد يتكلف في دفعه بان قوله ولانه يلزم ناظر الى كلا الوجهين ولهذا أخره عنهما وغير الاسلوب وانما جعله كذلك رومًا للاختصار فكأنه قال ولانه لو اعتبر الامر المنفصل ولم يكتف بما ذكرنا في الوجهين يلزم استكماله من غيره (قوله وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام) فيه بحث وهو أن تعميم الصفات المذكورة للسلبيات لا يلايم هذه الحوالة اذ لا يجري البرهان المذكور في الكلام الا في الموجودات (قوله لزم التسلسل في المبادي) لم يذكر الدور رومًا للاستغناء بذكر أحد المتغايرين عن ذكر الآخر ولم يعكس لان التسلسل أخفى فسادا وأظهر في اللزوم مما ذكره من الدور

قال (وكان ينبغي أن يتعرض لهذا الخ) أقول يعني أن المدعى ههنا شيآن الاول اثبات عرض ذاتي واحد للواحد والثاني اثبات عرض ذاتي له يغاير الاول بالنوع ولا بد في اثبات كل منهما من التعرض للاحتياج الى أمر منفصل وقد أمكن حمل عبارته على التعرض له في الثاني حيث جعل قوله ولانه يلزم عطفا على مضمون قوله السابق وان كان لغيره يتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي الى المبدء ثم قال ويمكن أن يجعل هذا مختصا بكونه الخ وترك التعرض له في الاول مع كونه واجبا أيضا والجواب عنه أن قوله ولانه يلزم ناظر الى كلا الوجهين ولهذا أخره عنهما وغير الاسلوب وانما فعل ذلك رومًا للاختصار كما هو دأبه من الاكتفاء بالاشارة الخفية في بيان الفرائض الابية فكأنه قال ولانه لو اعتبر الامر المنفصل ولم يكتف بما ذكرنا في الوجهين يلزم استكماله عنه وما قيل في الجواب عنه أن العارض للشيء لا يمكن أن يلحقه لامر مباين لان المراد بالعارض المحمول واذا لم يكن المباين محمولا فكيف يؤثر في حمل أمر آخر والمثال المورد في بعض الكتب لهذا من أن الحرارة تعرض للماء بواسطة النار غير سديد لعروضها له بالمجاورة والمجاورة ليست بمباينة للماء بل هو محمول عليه فيقال الماء حار لانه مجاور للنار فليس بشيء لان منشأه الغفلة عن القواعد فان الواسطة هو السطح والسطح مباين له في التمثيل أجيب بأنه ان أريد بالسطح ما صدق هو عليه فهو الجسم بعينه وان أريد مفهومه فليس البياض عارضا له بل للسطح الموجود في الخارج فهو الابيض وكذا الحال في المذكور من المثال فان الواسطة على زعم المعترض هي المجاورة وهي ليست بمحمولة على الماء وانما المحمول عليه هو المجاور ولا شك ان ما صدق هو عين الماء في الخارج لا واسطة بينه

التعريف بالاسم وهو التحقيق والمراد منه مجموع النظم والمعنى على ما هو ظاهر عبارة المشايخ وكما يتصف اللفظ بالنقل والتواتر يتصف به المعنى كما في الاخبار المتواترة المعنى التي لم يتواتر آحاد العبارات فيها وعلى ما اختاره المصنف هو النظم من حيث دلالته على المعنى (قوله تواترا) أي متواترا نقله بين دفتي المصاحف أو متواترا قرآنيته فهو اما مفعول مطلق من غير لفظه اذ التواتر نوع من النقل أو حال من فاعل نقل (قوله سائر الكتب السماوية) كالتوراة والانجيل والزبور وغيرها من مصنفات العلماء والاحاديث الالهية وتسمى الربانية والقدسية وهي ما حكي من قول الرب تعالى باضافته اليه بعبارة ليست هي من عنده كما في الصحيحين من قوله أنا عند ظن عبدي بي وفي صحيح مسلم يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي بخلاف الاحاديث النبوية فانها وان شاركتها في كونها وحيا يوحى من عند الله وفي كونها بعبارة ليست هي من عنده الا انها ليست فيها تلك الاضافة (قوله والقرآت الشاذة المنقولة الينا بطريق الآحاد) ما اختص بمصحف أبي رضي الله عنه من قوله فعدة من أيام أخر متتابعات أو الشهرة كما في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه من قوله فاقطعوا أيمانهما ونحو ذلك وذلك لانها وان نقلت الينا بين دفتي

ولانه يلزم استكماله من غيره واذا ثبت ذلك يمكن أن يكون الشئ الواحد موضوع علمين و يكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما أن المسائل تتعدد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتعدد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان أريد أن الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فحينئذ لامشاحة في ذلك على أن قولهم ان موضوع الهيئة هي أجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي أجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم أن لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله أعلم (فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهي على أربعة أركان الركن الاول في الكتاب أي القرآن وهو ما نقل الينا بيننا في المصاحف تواترا) تخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة

يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول أيضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لامحالة ضرورة أن اختلاف أشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال (قوله ولانه يلزم) عطف على مضمون الكلام السابق أي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيق في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان أريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر أنه غير لازم لجواز أن يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان أريد أعم من المنفصل والصفة فلا نسلم أن احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة و يمكن أن يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب أعني اثبات عرض ذاتي آخر (قوله فنضع) تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب أن البحث في هذا الفن انما هو عن أحوال الادلة والاحكام نضع الكتاب أي مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع أيضا من الكتاب مع أنه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على أربعة أركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف وأما بابا الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس (قوله الركن الاول في الكتاب) وهو في اللغة اسم للمكتوب

أو لان الدور مستلزم للتسلسل كما حقق في موضعه (قوله أيضا عرض ذاتي) فان قلت يجوز أن يكون العرض الذاتي الاول لازما بينا أعم فلا يكون اللاحق بواسطته عرضا ذاتيا قلت انما يجوز عموم العرض الذاتي عند من يجوزه اذا كان لاحقا لجزء أعم ولا يمكن ههنا لبساطة الملحوق بالعرض فتعين مساواته فاللاحق بواسطته عرض ذاتي أيضا (قوله ضرورة ان اختلاف الخ) قيل هذا انما يتم في الصفات الحقيقية دون الاضافية والسلوب فانه يجوز اجتماع افراد الخلق في محل واحد مع اتحاد النوع وكذا أفراد السلب (قوله أي مقاصده) قيل فيه تسامح لان الموضوع على قسمين ليس مقاصد الكتاب بل الالفاظ الدالة على تلك المقاصد ولك أن تقول لما بين المقاصد من باقي الكتاب سماه بالمقاصد بالجملة العلاقة القوية بين اللفظ والمعنى تصحح اطلاق المقاصد على الالفاظ تسمية لاسم الدال باسم المدلول وهذا أشيع من اطلاق الكتاب على بعضه فلذا لم يحمل الكتاب على ماسوى المقدمة من الالفاظ (قوله اسم للمكتوب) يعني هو من الاسماء المشبهة بالصفات كالامام والآلة وليس بصفة وتحقيق الفرق بين الصفة والاسم في حواشي الكشاف للشريف وذكر شراح الهداية أنه في اللغة مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول

و بين النار ومفهومه وان كان مغايرا له لكنه ليس واسطة بينهما أيضا والعجب أنه بدعي مجهولية المصدر و يذكر مجهولية ما اشتق منه نعم المثال المورد غير سديد لكن لوجه آخر مذكور في كتب المنطق فن أراده فليراجع ثمة قال (فلذا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول) أقول هذا جواب عن الاعتراض النقضي وقوله والصفات المتعددة الخ جواب عن التسليمي قال (فنضع الكتاب الى مقاصد الخ) أقول فيه تسامح لان الموضوع على القسمين ليس مقاصد الكتاب بل الالفاظ الدالة على تلك المقاصد اذ المراد بوضعه على قسمين جعله قسمين فيهما نفس الكتاب فكما أن الكتاب عبارة عن الالفاظ فكذا قسماه كما صرح بذلك في شرح المفتاح فالاولى أن يقال أراد بالكتاب ماسوى المقدمة من الالفاظ كما أن المقدمة كذلك ويجعل ذكره بعدها عنها وايراد الفاء التعقيبية بعدها قرينة على ذلك الا انه انما تسامح نظرا الى علاقة قوية بين الالفاظ والمعاني والامر بين قال (وهو في اللغة اسم للمكتوب) أقول فان قيل ينبغي أن يكون صفة كالمكتوب فلما في العبارة اشارة الى أنه من الاسماء المشبهة بالصفة كالآلة والامام

غلب فى عرف أهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت فى المصاحف كما غلب فى عرف أهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله

للمبالغة (قوله المثبت فى المصاحف) المثبت فى المصاحف حقيقة هو الصور والاشكال كما صرح به فى شرح المقاصد لا الالفاظ التى هى كلام الله تعالى وكتابه فالاسناد مجازى أو على حذف المضاف وانقلاب الضمير المضاف اليه مستترا بعد حذف المضاف أى المثبت دواله (قوله بمعنى القراءة) فى شرح الكشاف أنه بمعنى الجمع نقل الى المجموع المتلو به وما ذكره فى هذا الكتاب مختار الجوهرى وما فى شرحه للكشاف قول أبى عبيدة كما يفهم من الصحاح لكن فى كل من كلاميه حيث جمع فى المعنى المنقول اليه بين الجمع والتلاوة اشارة الى صحة كل مما اختاره (قوله غلب فى العرف العام على المجموع المعين) قيل سياق كلامه يدل على أن المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين لكن لا يلايم قوله فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الخ لان ذلك التفسير للاصوليين وستعرف بانهم يعرفون الكلى الشامل للكل والجزء وجوابه منع اختصاص ذلك التفسير بهم بل هو تفسير مقبول عند الكل من أهل العرف والاصول غاية ما فى الباب أنه اذا جعل تفسيرا للكل يراد بالمنزل مجموع المنزل لئلا يبطل طرد التعريف بالبعض كما سيصرح بمثله فى التعريف بما نقل الخ وقيل أيضا انما قال فى العرف العام لانه غلب فى عرف الشرع على مقدار ثلاث آيات كما ذهب اليه الامامان ولو ترك غلبته على الكل وقال القرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى عرف الشرع على مقدار ثلاث آيات لم يرد شئ وفيه بحث لانه ان أراد أنه لو قال ذلك بدون ضم قوله فلذا جعل الخ فلا شئ بدونه فى الاول أيضا وان أراد مطلقا يرد عليه أن ما دون ثلاث آيات قرآن عند أصحاب

لا من الصفات كالمكتوب ونحوه وسيأتى تحقيقه فى آخر تقسيم اللفظ ان شاء الله تعالى قال (غلب فى عرف أهل الشرع على كتاب الله تعالى الخ) أقول المفهوم من اطلاق كتاب الله تعالى ومن التمثيل بكتاب سيبويه ومن قوله الآتى ثم من الكتاب والقرآن الخ ومن قوله فى آخر الكتاب فان قيل الكتاب بالمعنى الثانى بل يصح تفسيره بالقرآن أن يكون المراد بكتاب الله تعالى مجموع ما بين الدفتين ولا يدفعه مجرد احتمال كون التمثيل بكتاب سيبويه فى مطلق الغلبة مع قطع النظر عن الكلية والجزئية فليكن هذا على ذكر منك فانه نافع فيما سيأتى ان شاء الله تعالى قال (والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة) أقول فان قيل كما أن القرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب فى اللغة مصدر بمعنى الجمع سمى به المفعول للمبالغة صرح به شراح الهداية وغيرهم فما وجه قوله وهو فى اللغة اسم للمكتوب قلنا هو مذهب البعض وذهب بعضهم الى أنه فعال كاللباس بنى للمفعول وهو المثبت ثم أطلق على العبارة قبل أن يكتب لانه مما يكتب ذكره الامام البيضاوى والشارح رحمه الله تعالى اختار الثانى لقلة النقل قال (غلب فى العرف العام على المجموع الخ) أقول المفهوم أيضا من اطلاق لفظ المجموع المعين ومن قوله وهو فى هذا المعنى أشهر وأظهر من لفظ الكتاب ومن تعريف المجموع بلام العهد فى قوله يطلق عند الاصوليين على المجموع ومن قوله آخرا قلنا نعم على أن يكون القرآن أيضا حقيقة فى البعض كما هو حقيقة فى الكل أن يكون المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين لكنه لا يلايم قوله فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الخ لان ذلك التفسير للاصوليين وستعرف انهم انما يعرفون الكل الشامل للكل والجزء حتى احتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء وانما قال فى العرف العام لانه غلب فى عرف أهل الشرع على مقدار ثلاث آيات كما ذهب اليه الامامان فلو ترك غلبته على الكل وقال فى الاول هو فى اللغة اسم للمكتوب ثم أطلق على العبارة قبل أن يكتب كما قال الامام البيضاوى وفى الثانى والقرآن فى اللغة بمعنى القراءة

وقد أورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دورى لانه عرف القرآن بما نقل فى المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد أن يقال الذى كتب فيه القرآن فأجبت عن هذا بقولى (ولا دور لان المصحف معلوم) أى فى العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذى كتب فيه القرآن ثم أردت تحقيقا فى هذا الموضع أن هذا التعريف أى نوع من أنواع التعريفات

المصاحف لكن لم تتواتر وانما لم يذكر منسوخ التلاوة لدخوله فى الشواذ لانه ليس فيما نقل متواترا ما هو منسوخ التلاوة من القرآن أرفى الكتب الالهية (قوله وقد أورد ابن الحاجب) لا معنى لهذا الايراد فان التعريف غير حقيقى ومعانى القرآن معلومة لكل أحد والمقصود منه ليس الا التنبيه على ما هو المراد من بين هذه المعانى (قوله فلا بد أن يقال) ممنوع لانه يجوز أن يقال ان المراد من المصحف ما جمعه الصحابة من الوحى المتلو فى خلافة أبى بكر وعثمان رضى الله عنهم والقول بانه لا يدفع الدور لانه مرادف مدفوع بان غايته التصادق وهو لا يستلزم الترادف الذى هو الاتحاد فى المفهوم (قوله بل تشخيصه) كلام المصنف فى المتن والشرح صريح فى أن المراد منه ليس تعريف أصلا وان أطلق عليه التعريف بالمعنى اللغوى فما قيل

تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلهذا جعل تفسيراله حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على أن القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييزله عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف الكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولا أن القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان كانوا الاينا قشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل

التعريف أعني الاصوليين كما سيظهر (قوله وأظهر) لان الانتقال من القرآن الى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء لان العلاقة بين المصدر والمفعول أظهر وأقوى من الملابسة بين النقوش والالفاظ (قوله على أن القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن) قيل هذا يخالف ما ذكره في حواشي العضد حيث قال لما كان المراد بالفكر والنظر في عبارة المنطقيين واحدا زعم الآمدي أن مراد القاضي أبي بكر في تعريف النظر بالفكر الذي يطلب به علم أو ظن أن يفسر النظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى ثم يعرفه بما يطلب به علم أو ظن ثم قال ولا شك انه بعيد والجواب أن الفارق كون القرآن في المعنى المراد أشهر من الكتاب وأظهر كما ذكره فيصلح أن يكون تعريفا لفظيا بخلاف لفظ الفكر بالنسبة الى لفظ النظر فلا مخالفة هذا واعترض الشيخ اكمل الدين على تعريف الكتاب بأن اللام فيه ان كانت للحقيقة فالتعريف الذي ذكره لا يشمل كل كتاب والمعرف يشمله وان أريد بها العهد فالمعهود معلوم لا يحتاج الى تعريفه واجيب بان المعهود قد يكون بالمجهولية أو بوجه آخر سواها فلا يستلزم العلم بما يميز حقيقته عن سائر الحقائق (قوله لا أن المجموع تعريف الكتاب) أي مع كون القرآن بمعنى كتاب الله تعالى ليظهر اللزوم المذكور وكون ما عطف عليه مقابلا له (قوله بعيد عن الفهم) لان القريب الى الفهم هو المعنى الحقيقي للفظ سيما في التعريفات والقرآن بمعنى المقروء مجاز

غلب في عرف أهل الشرع على مقدار ثلاث آيات لم يرد عليه شئ قال (وهو في هذا المعنى أشهر الخ) أقول أي لفظ القرآن في المجموع المعين المذكور أشهر وأظهر من لفظ الكتاب اما انه أشهر فلكثرة الاستعمال فيه وردبان الكتاب يستعمل في سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في العرف الافيما ذكرنا وأما انه أظهر منه فلان الانتقال من القرآن الى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء وأما على القول الاول في الكتاب فظاهر لقلة النقل وأما على الثاني فلان الملابسة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقروء أقوى من الملابسة بين النقوش والالفاظ فالانتقال من المصدر الى المفعول أظهر من الانتقال مما وضع للنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبتت الاظهرية والاشهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كالغضنفر بالاسد ثم تعريفه بالباقي واعلم أن هذا التعريف ليس كتعريف النظر بالفكر الذي يطلب به علم أو ظن بحيث يكون الفكر تفسيرا للنظر والباقي تعريفاله لان الفكر ليس مما أشهر ولا أظهر من النظر حتى يصح تفسيره به كما لا يخفى فاندفع ما يتوهم أن هذا الكلام من الشارح يخالف ما ذكره في حواشي شرح العضد حيث قال أولا لما كان المراد بالفكر والنظر في عبارة المنطقيين واحدا زعم الآمدي أن مراد القاضي أبي بكر في هذا التعريف أن يفسر النظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى ثم تعريفه بما يطلب به علم أو ظن ثم قال ولا شك أنه بعيد فكم بينهما قال (على ما توهمه البعض) أقول أراد به صاحب الكشف ومن تبعه من شراح أصول فخر الاسلام وغيرهم قال (لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم) أقول أي لان كون القرآن مصدرا بمعنى المقروء مخالف للعرف لان المتبادر منه عرفا ليس الا كلام الله تعالى وذلك بعيد عن الفهم لان المفهوم انما هو المعنى العرفي بواسطة العرف قال

أن الظاهر من كلام المصنف رحمه الله أن هذا تعريف للمجموع الشخصي وهو غير مناسب لغرض الاصولي لانه يبحث عن القرآن من حيث انه دليل على الحكم الشرعي وهو آية آية ليس بشئ فان قيل المناسب لغرض الاصولي أن يكون اسما كليا صادقا على كله وعلى أجزائه فلو أبقى على عمومه يدخل في الحد الحرف والكلمة من القرآن وليس به في عرف الشرع ولو قيد بالكلام التام خرج ما ليس بكلام تام مع أنه قرآن قلت نقله بين دفتي المصاحف لا يكون الا مقرونا بافادته الحكم الشرعي والحرف والكلمة لا تفيد ذلك وعن هذا قال السيد الشريف قدس سره في حاشية الكشاف المراد كل جزء له نوع اختصاص بالقرآن (قوله يطلق على الكلام الازلي) كما في قولك القرآن غير مخلوق والغالب فيه اسم الكلام وعلى المقروء كما في قوله تعالى قرآنا عربيا وقوله فاذا قرأناه فاتبع قرآنه والغالب فيه اسم الكتاب وعلى المكتوب كما في قوله صلى الله عليه وسلم لا تسافروا بالقرآن الى أرض العدو والغالب فيه اسم المصحف ولكن كل من القرآن والكلام حقيقة في الصفة القديمة مجاز في الكتاب والمصحف بعلاقة الدلالة عند الحنفية ولهذا حملوا قوله تعالى حتى يسمع

فلازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال أى القرآن وهو مانقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا فى المصاحف

(قوله فلازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير) قيل لا دخل لحرف التفسير فى ازالة الوهم المذكور بل هو انما يزال بقوله وهو اذ لو لم يكن ذلك بل قيل أى القرآن الذى نقل الخ لكان ذلك الوهم باقيا ولو لم يكن حرف التفسير وقيل القرآن وهو الخ لزال وغاية ما يمكن ان يقال أن دخول أى فى التعريفات اللفظية شائع وهو انما يكون فى الاكثر بالمفردات فيؤذن نوع ايذان بان التفسير مفرد والحق أنه لو أسند الازالة الى لفظ هو لكان أقرب (قوله وهو مانقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا) استعمال كلمة ما فى التعريف مع أنه بالعرض العام أشبه كما صرح به بعض المحققين اما لانه بنى الكلام على مختار المتقدمين واما لانه من ذكر العام وارادة الخاص ثم انه صرح الشارح فى شرح المختصر بان المعتبر فى القرآنية تواتر كونه من القرآن لا مجرد تواتر ذلك الكلام فعلى هذا يحتاج فى تصحيح هذا التعريف الى نوع عمل وهو أن يجعل تواترا بمعنى متواترا حالا أى متواترا كونه قرآنا والمعنى مانقل الينا مكتوبا بين دفتى المصاحف متواترا كونه قرآنا الا أنه يلزم أن يستغنى عن قوله بين دفتى المصاحف لكفاية قوله مانقل الينا متواترا قرآنيته الا أن يجعل للتوضيح أو يجعل قرينة على ارادة تواتر القرآنية فتأمل (قوله وعلى كل جزء) أى على كل جزء يدل على الحكم كما يفهم من التعليل ثم دليلية كل جزء تستلزم دليلية الكل ولظهوره لم يتعرض له فى الدليل غايته ان دليلية الكل بالنسبة الى كل المدلولات بخلاف دليلية الكل فانه لا يستلزم دليلية كل جزء وأما قوله لا مجموع القرآن فمعناه لا مجموعه فقط وبهذا يندفع توهم عدم انطباق الدليل على المدعى بناء على أنه تعرض فى المدعى لاطلاقه على المجموع ولم يذكر فى الدليل ولان الخصوص المستفاد من قوله وذلك آية آية لا يطابق عموم قوله على كل جزء منه على أن الاطلاق على المجموع مقرر عند الكل وكثيرا ما تمس لهم الحاجة الى استعماله فيه والمحتاج الى البيان تعميمه للاجزاء (قوله ككونه معجزا) لعل هذا توجيه كلام بعض الاصوليين على وفق ماقصدوا والا فالاعجاز لا يتناول كل جزء وان قيد بكونه دليلا على الحكم كما

(فلازالة هذا الوهم صرح المصنف رحمه الله تعالى بحرف التفسير الخ) أقول اى لازالة وهم أن القرآن مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله وغيره صرح بحرف التفسير الدال على الاتحاد وأورد الضمير الراجع الى القرآن حيث قال وهو مانقل الينا وهذا ملائم لما اختاره المصنف من كون المحدود المجموع دون المفهوم الكلى بخلاف ما عند الاصوليين سوى ابن الحاجب فان قيل لم لا يجوز أن يكون التصريح بها لفطنة القوم قلنا لما اعترف بصحة التفسير اعترف بصحة التعريف اللفظى لان حرف التفسير لا يدخل الا على الاعرف الاشهر فلا وجه للفطنة قال (ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين الخ) أقول فيه بحث أما أولا فلان قوله وعلى كل جزء منه يتناول بعمومه كل حرف من حروف المبانى ولا يطلق عليه القرآن عند الاصوليين كما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى وأما ثانيا فلان الدليل لا يطابق الدعوى لوجوه الاول انه تعرض فى الدعوى للاطلاق على المجموع ولم يتعرض له فى الدليل الثانى أن الجزء فى الدعوى عام يتناول حروف المبانى كما عرفت وقوله من حيث انه دليل على الحكم لا يطابقه اذ لا دلالة فيها الثالث أن الخصوص المستفاد من قوله وذلك آية آية لا يطابق عموم قوله وعلى كل جزء منه الرابع أن الحيثية ان اعتبرت لزم أن يطلق على المجموع اذ لا يدل المجموع على حكم ويمكن دفع أول الوجوه بان الاطلاق على المجموع أمر مقرر عند الكل مسلم عند الاصوليين وكذا رابعها فان اعتبار الحيثية انما يفيد عدم البحث عن أحوال

كلام الله على مساع مايدل عليه لان السمع عندهم لا يتعلق الا بالمسموعات ولوكان الكلام مشتركا بينهما لما احتاجوا الى ذلك خلافا للاشاعرة فلا يرد ان التحقيق ان أسماء الكتب من قبيل اعلام الاجناس فكيف يصح دخول الكلام فى قوله تعالى فى التوراة والانجيل وذلك لان أسماء الكتب المدونة فى فنون العلم من قبيل اعلام الاجناس لدليل يخصها وحجة قامت عليها وأما أسماء الكتب السماوية والصحف الالهية فهى حقيقة فى الصفة القديمة فالاصل أن تكون مجازا فى المقروء والمكتوب احترازا عن الاشتراك فلا يكون اطلاقه على المعانى المجازية باعتبار التعين النوعى والحضور الذهنى بل بمجرد علاقة الدلالة وهى تتحقق بين كل شخص من هذا النظم المقروء والمكتوب وبين مدلوله الحقيقى بلا ريب فيصح دخول اللام فى هذه الاسماء لا محالة (قوله ويطلق أيضا على مايدل عليه الخ) اشارة الى أن القرآن مجاز فى الكتاب والمصحف على ماهو المقرر عند الحنفية فقوله لفظ مشترك بالمعنى اللغوى بمعنى مشتركا لمعنى لا مايقابل المنقول والحقيقة والمجاز لان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك فالاصل ارا جع هو الاول ولان

منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الكتابة والانزال والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينقل عنهم ما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من أبين اللوازم البينة وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة أو مقدارها أخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها

أشار اليه فيما بعد فلا يكون من الصفات المشتركة بين الكل والجزء المذكور (قوله منقولا بالتواتر) المراد بالنقل هو النقل بين دفتي المصاحف كما يدل عليه عبارة المصنف أو نقل قرآنيته فلا يرد أن النقل بالتواتر ليس مختصا بالقرآن لوجوده في الحديث على أن المراد اختصاص مجموع الصفات لا اختصاص كل منها لان اختصاص غير الاعجاز منها محل بحث (قوله وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة) هذا لا يدل على وجه اعتبار الانزال مع انه مقصود بالبيان لانه مذكور في المدعى فلا يتم التقريب اللهم الا أن يقال انما لم يذكر وجه الانزال لظهور انه منزل منزلة الجنس فلا بد للتعريف منه وانه من اللوازم الشاملة فلا يمكن وجود القرآن بدونه (قوله بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة) علله الشارح في حواشي شرح المختصر بان كون القرآن موصوفا بالاعجاز مما لا يعرف مفهومه ولزومه الا الافراد من العلماء فلا يكون لازما بينا وعلله جدي في فصول البدائع لخفاء وجه اعجازه وفرع عليه الاختلاف فيه ثم قال والجواب عنه أن المعتبر البينة في وقت التعريف وذلك حاصل بسبق العلم باعجازه في الكلام ولا يخفى ما فيه من التعسف فتأمل (قوله اذ المعجز هو السورة أو مقدارها) ظاهر كلامهم يدل على أن مقدار السورة معجز البتة وفيه نظر لان الاعجاز بالبلاغة على المختار كما سبق والبلاغة لا يوصف بها الا الكلام التام فما لم يكن كلاما تاما لا يكون معجزا وان كان مقدار السورة بل أكثر كقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما فان مقدار هذا أكثر من مقادير سورة والعصر والكوثر والاخلاص بكثير مع انه ليس بكلام تام فلا يكون بليغا ولا معجزا على المشهور (قوله أخذا من قوله فأتوا بسورة) اذ لو كان فيما دون السورة اعجاز ينبغي أن يقع التحدي به لانه الانسب بالتعجيز (قوله والمصنف اختصر الخ) قيل لا حاجة الى هذا الكلام في هذا المقام لان المقام مقام بيان تعريف الكلي وعد الصفات المشتركة بين الكل والجزء والمصنف لم يعرف الكلي بل الكل كما سيذكره الشارح (قوله لان سائر الكتب الخ) قيل ان السائر بمعنى الجميع واستعماله بمعنى الباقي غلط وقع في لغة العرب رد كر في الكشف انه بمعنى الباقي واستعماله بمعنى الجميع من غلط الخاصة كذا في التلميح والحق أن كلا من المعنيين ثابت لغة قال ابن الصلاح في مشكل الوسيط لا يقبل ما انفرد به الجوهري وانكر عليه قوله

المجموع لا عدم الاطلاق عليه وقد عرفت أن الاطلاق عليه أمر متحقق مقرر عند الكل وستبين في آخر الكلام أن قول الشارح رحمه الله تعالى مضطرب في هذا المقام وتسمع هناك ما هو الحق الصريح الناشئ عن الفكر القويم والنظر الصحيح قال (والمصنف رحمه الله تعالى اقتصر على ذكر النقل في المصاحف الخ) أقول لا حاجة الى ذكر هذا الكلام في هذا المقام لان المقام مقام بيان تعريف الكلي وعد الصفات المشتركة بين الكل والجزء والمصنف لم يعرف الكلي بل الكل كما سيذكره الشارح رحمه الله

التحقيق أن أسماء الكتب المدونة من قبيل اعلام الاجناس لان اللفظ الواقع عن شخصين أو عن شخص في وقتين والمعنى القائم بذهنين والصورة المنقوشة في محلين يعد في العرف أمرا واحدا فعلم أن التعين معتبر في معاني هذه الاسماء ثم ظاهر أن تعينها ليس بشخصي لانها اعراض مختلفة باختلاف المحال فتكون اعلاما جنسية فلو كان أسماء الكتب الالهية من هذا القبيل لم يجز دخول اللام عليها وقد دخلت في نظم التنزيل ولزم أن يكون القرآن غير منصرف وقد ورد منصرفا البتة وبالجملة أن العلمية انما تكون في المعنى الحقيقي ولما كان أسماء الكتب الالهية حقيقة في صفة الحق سبحانه لم تكن اعلاما في النظم وانما استعملت فيه باعتبار علاقة الدالية والمدلولية وهي بين المعنى الحقيقي وبين كل شخص من أشخاص النظم فلا تكون اعلاما جنسية بخلاف سائر الكتب اذ ليس لها معان حقيقية سوى الالفاظ المرتبة ومعانيها فهي حقيقة فيها وتكون من اعلام الاجناس لما مر فلا يصح دخول اللام عليها (قوله وانما يلزم الدور الخ) هذا اللزوم انما هو على تقدير كون حقيقة القرآن مجهولة والتعريف غير لفظي والا فالمقصود منه في التعريف اللفظي

والاحاديث

والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شئ منها بين دفتى المصحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند جميع الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل الينا بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كالمختص بمصحف أبى رضى الله عنه أو الشهرة كالمختص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها وأما التسمية فالمشهور من مذهب أبى حنيفة رحمه الله على ماذكر فى كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا متواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا أن المتأخرين ذهبوا الى أن الصحيح من المذاهب انها فى أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت فى المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف

قوله سائر الناس جميعهم وقال انه مما تفرد به ورد بانه لم ينفرد به فان التبريزى والجواليقى وغيرهما نقلوا ذلك (قوله والاحاديث الالهية) هى الاحاديث التى أوحاها الله سبحانه وتعالى الى النبى عليه السلام ليلة المعراج وتسمى باسرار الوحى (قوله لم ينقل بطريق التواتر) انما لم تخرج القراءة الشاذة بعموم المصاحف لاحتمال حملها على الجنس (قوله بمصحف أبى رضى الله عنه) نحو قوله فى قضاء رمضان فعدة من أيام أخر متتابعات (قوله بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه) نحو ما نقل فى كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام متتابعات واعلم أن خروج ما نقل بطريق الشهرة بقيد التواتر مبنى على قول الجمهور وأما على قول الجصاص وهو أن المشهور أحد قسمى المتواتر فخروجه بقولهم بلا شبهة ولما كان شبه المشهور بالمتواتر قويا أورد البعض قيد بلا شبهة تأكيدا وان أخرج المشهور من المتواتر (قوله فلا حاجة الى ذكر الانزال الخ) نفى الحاجة لا ينافى جواز الذكر للايضاح فلا يرد أن ماذكره انما يصح اذا كان الغرض من ذكرهما الاحتراز أما اذا كان التوضيح كما ذكره الشارح فيل هذا فلا (قوله انها ليست من القرآن) وعن بعض من أنكر قرآنيتها الاعتراف بنزولها والقول بامكان نزول ما ليس بقرآن (قوله أنزلت للفصل والتبرك) وتعدد نزولها لا يقتضى تعدد قرآنيتها كيف وقد قيل بتكرر نزول الفاتحة ولم يقل أحد بتعدد قرآنيتها (قوله كتبت فى المصاحف الخ) يعنى مع المبالغة فى توصيتهم فى تجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم

تعالى قال (والقراءة الشاذة لم تنقل الينا بطريق التواتر الخ) أقول فان قيل لا حاجة فى اخراجها الى قيد التواتر لخروجها بعموم المصاحف فان شيأ منها لم يكتب فى جميع المصاحف والا لم يكن شاذا قلنا لا نسلم الحمل على العموم قطعا كيف وقد تقرر عندهم أن الجمع اذا دخله اللام كثيرا ما يحمل على الجنس فكان مظنة أن يتوهم ذلك ومقام التعريف يقتضى زيادة التوضيح ودفع التوهم فزيد قيد التواتر لذلك (قوله كالمختص بمصحف أبى) هو ما نقل فى قضاء رمضان فعدة من أيام أخر متتابعات (قوله كالمختص بمصحف ابن مسعود) وهو ما نقل فى كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام متتابعات قال (الا ان المتأخرين ذهبوا الى أن الصحيح من المذاهب انها فى أوائل السور آية من القرآن) أقول فان قيل فعلى هذا المذهب يجب أن يحذف قيد بلا شبهة أو يحمل على التأكيد كما سبق اذ لا شبهة أن فيها شبهة حتى قالوا قوة الشبهة منعت الاكفار من الطرفين قلنا الشبهة التى هوهنا غير الشبهة التى هناك كما سيأتى تحقيقه قال (أنزلت للفصل بين السور) أقول نقل صاحب الكشف عن ابن عباس رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف ختم كل سورة وابتداء أخرى حتى ينزل جبرائيل عليه السلام ببسم الله الرحمن الرحيم فى أول كل سورة ويخالفه ماقال فى فصول البدائع لم ينزل شئ منها على تعيينه فان قيل ذلك النقل يلائم مذهب الشافعى رحمه الله فان تكرار النزول يقتضى تعدد القرآنية قلنا القول بتكرره لا يقتضى القول بتعددها كيف وقد قيل بتكرر نزول الفاتحة ولم يقل أحد بتعدد قرآنيتها قال (بدليل انها كتبت فى المصاحف بخط القرآن من غير انكار الخ) أقول يعنى مع المبالغة فى توصيتهم بتجريد القرآن

احضار الصورة المخزونة فى القوة المدركة وتعيينها من بين الصور المرتسمة فيها (قوله على أن الشخصى لا يحد) يعنى أن منع كون التفسير ليس بتعريف للقرآن ولا للكتاب مبنى على ان الخ فهو سند للمنع كما أن قوله لانه دليل على كونه تشخيصا والتعبير عنه بالدليل على التشبيه فالقول بان الشخصى يمكن تحديده بما يفيد امتيازه عن جميع ماعداه وان لم يكن تشخيصه وتعيينه بحيث يمنع الشركة بين الكثيرين كلام على السند ومردود عند كل أحد (قوله فان كان عبارة عن ذلك المشخص) أى المشخص بقراءة جبرائيل عليه السلام لم ينقل عن المشخص القائم بلسان جبرائيل لما فيه من المسامحة العرفية الواقعة على متفاهم العامة من ان اللفظ يقوم بلسان اللافظ وليس كذلك بل هو قائم بالهواء المتموج ولذلك يمكن سماعه (قوله على أن الحق هذا الخ) فيكون من قبيل اعلام الاجناس كأسماء الكتب العلمية وهذا باعتبار العرف الطارئ والاصطلاح الحدث للفقيه الاصولى وأما فى اطلاق الشارع اسم القرآن فهو حقيقة فى صفة الحق الذى لا يمكن ادراك ذاته تعالى وا كتناه صفاته العلى فحسب وأما فى الكتاب والمصحف فمجاز من قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال على مايلوح من

وعدم جواز الصلاة بها إنما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض إنما هو على قصد التبرك والتيمن كما إذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن في غير سورة النمل إنما هو

العجم أيضا وقوله بخط المصحف دفع لتوهم الاعتراض بكتب كون السورة مكية أو مدنية وعدد آياتها مع أنه ليس من القرآن اتفاقا فإن ذلك ليس بخط المصحف بل قد ميز عنه بأن يكتب بالأحمر ونحوه قال الجد المحقق في تفسير الفاتحة لا خلاف في وجوب تواتر القرآن في أصله وتفاصيل أجزائه ثم قال الشافعي رحمه الله تعالى التواتر في نقله بين دفتي المصاحف كاف للإجماع على توصية تجريد المصاحف عما ليس بقرآن فالبسملة عنده قرآن وقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله المعتبر التواتر في قرآنيته لا في نقله فقط وهو الحق إذ من الظاهر أن النقل إذا لم يكن على أنه قرآن لا يفيد القرآنية والتواتر في نقل البسملة ليس على أنه قرآن وإلا لم يخالف فيه بل كتبت في المصاحف للفصل والتبرك بها والإجماع على توصية التجريد الشامل للبسملة ممنوع وعلى توصية التجريد عن غيرها مما ليس بقرآن مسلم ولا يفيد (قوله وعدم جواز الصلاة الخ) هذا هو الرواية الصحيحة وذكر التمرتاشي في شرحه للجامع الصغير أنه لو اكتفى بها تجوز صلاته عند أبي حنيفة لكن الصحيح هو الأول كذا في كشف البزدوي (قوله للشبهة في كونها آية تامة) قيل فعلى هذا ينبغي أن لا يتأدى فرض القراءة بآية طويلة اختلف القراء في كونها آية تامة وليس كذلك فالأولى أن يعلل عدم الجواز بقوة الشبهة في كونها قرآنا (قوله إنما هو على قصد التيمن والتبرك) لم يعلل هذا الجواز بالشبهة

عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم العجم أيضا فإن مجرد ما ذكر لا يدل قطعا على المطلوب ما لم ينضم إليه المبالغة المذكورة فإن قيل دفع ذلك لا يفيد القطع بل الظن أيضا صرح به ابن الحاجب وشراح كتابه وما ذهب الشارح المحقق إلى أنه قطعي لأن العادة تقضي في مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أو ينكر على كاتبها ولو نادرا أقول هذا جواب عن سؤال مقدر تقرير السؤال ظاهر وأما تقرير الجواب فهو أن وجوب قراءة القرآن إن ثبت بنص لا شبهة فيه فلا يؤدى إلا بقراءة ما لا شبهة في كونه آية تامة والتسمية ليست كذلك إذ الصحيح في مذهب الشافعي أنها مع ما بعدها إلى رأس الآية آية تامة فأورث ذلك شبهة في كونها آية فلا يؤدى بها الفرض المقطوع به وهذا الجواب مبني على الصحيح من الرواية وإلا فقد ذكر التمرتاشي في شرح الجامع الصغير إذا اكتفى تجوز بها الصلاة عند أبي حنيفة رحمه الله لكن الصحيح هو الأول ذكره في الكشف قال (وجواز تلاوتها الجنب والحائض إنما هو على قصد التيمن والتبرك الخ) أقول فإن قيل لم لا يجوز أن يكون هذا الجواز للشبهة المذكورة أيضا قلنا تلك الشبهة لا تورث هذا الجواب لأن المقام مقام الاحتياط والأحوط ههنا تركها ما دل الدليل على كونها آية فإن قيل فينبغي أن يفيد قصد التيمن والتبرك جواز تلاوتهما لهما لأنه أيضا مناف للاحتياط قلنا مقارنة القصد لا تورث مجرد الشبهة بل يخرجها عن القرآنية قطعا لأنها مما يختلف بالاعتبار وقيد الحيثية لا بد من اعتباره فيما يختلف به بأن يراد أن إطلاق اسم المعرف على ما صدق عليه المعرف إنما يكون من حيث تحقق هذا التعريف فيه وصدق عليه فقولنا الحمد لله رب العالمين إنما يكون تحقق هذا قرآنا لو اعتبر فيه القيود الثلاثة المنزلية والمكتوبية والمنقولية بالتواتر وإذا قيل ذلك شكرا لم تكن القيود الثلاثة معتبرة فيه وليس معنى اعتبار قيد الحيثية أن تكون مكتوبة أو غيرها من حيث أنه قرآن كما زعم بعض شراح المغني فإنه عكس المقصود فليتأمل قال (وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن الخ) أقول هذا جواب عما يقال لو كان قرآنا لوجب إكفار من أنكر قرآنيته لأن إنكار القطعي كمنكر قرآنية الباقي ومنكر أحد الأركان واللازم باطل لأنه لو وقع لنقل عادة وقد الإجماع على عدم الإكفار وتقرير الجواب

تشبع أقوال المشايخ الحنفية والفقهاء المتقدمين من الأئمة الأجلة فإن قيل هذا يوجب أن لا يكون ما بين دفتي المصاحف والمعارض المتحدى والمقروء المكتوب كلام الله تعالى حقيقة وهو كفر وإنكار للضروريات الدينية قلنا إنما يكون ذلك كفرا وإنكارا لضروريات الدين إذا أنكر كونه منزلا من عند الله وزعم أنه من مخترعات البشر وأما إذا اعتقد أنه ليس بكلام الله تعالى بمعنى الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره أصلا وما علم من الدين ضرورة كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة وكيف يتخيل أنه من ضروريات الدين وكون الكلام مجازا فيه مذهب السلف وأهل الحق وأئمة الدين رحمة الله عليهم أجمعين والحاصل أن كونه كلاما مجاز ونسبته الى الله تعالى حقيقة (قوله لأن معرفة كل واحد منهما موقوفة على الإشارة) أي على الإشارة الى معناه باسم الإشارة أو الضمير أو العلم الموضوع له فإن كل واحد منها موضوع لما هو حاضر في الذهن ومتعين بالتعيين النوعي أو الشخصي وقيل المقصود منه الحصر الإضافي بالنسبة الى التعريف (قوله يقال هذه الكلمات ويقرأ الخ) هذه العبارة أولى من عكس

لقوة

لقوة الشبهة فى ذلك بحيث يخرج كونهما من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هى عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أن قوله تعالى فبأى آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن علم القرآن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك ليست بآية من شئ من السور وجاز تكريرها فى أوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف ما اذا ألحق بالمصحف آيات مكررة مثل أن يكتب فى أول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا أو مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولى يكون المراد بما نقل الينا بين دفتى المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض

المذكورة مع أنه يجوز تلاوة ما دون الآية لهما الا ان المقام مقام الاحتياط فلا يجوز لهما قراءة مالم يتعين أنه ما دون الآية الا على قصد التبرك فان هذا القصد يخرجهما من القرآنية لانها مما يختلف بالاعتبار وقيد الحيثية مما لا بد من اعتباره فيما يختلف به وبهذا يظهر أنه لو قرأها مع ما بعدها الى الآية الثانية على قصد الثناء أو التيمن لكان ينبغى أن لا ينوب عن قصد القراءة ويؤيده ما ذكره فى القنية نقلا عن شرف الائمة أنه لو قرأ الفاتحة على قصد الدعاء ينبغى أن لا ينوب عن القراءة وفى العتاوى الصغرى أنه ينوب عنها فعلى هذه الرواية يشكل أمر الجواز فى الجملة (قوله لقوة الشبهة الخ) ولهذه القوة لم يجهر بها فى الصلاة الجهرية عند متأخرى الحنفية القائلين بانها من القرآن مع أن الاصل فى الاذكار الاخفاء اعلم أن المراد بالشبهة ههنا ما يشبه بالدليل وليس به ولو فى اعتقاد الخصم ويقويها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليها الا بالامعان وهذه الشبهة لا تورث شكا أو وهما للطرف الآخر أصلا وانما تورثه لو لم يقدر ذلك الطرف الآخر على ازالتها فلما أزالها ولو بالامعان لم يبق عنده معتبرا أصلا لكن لما احتاج ابطالها الى امعان النظر عند صاحبها الذى يتمسك بها صار معذورا حتى لا يكفر ركما لا يكفر المأول وبهذا يندفع ما يقال ان أول درجات الشبهة القوية أن يورث شكا أو وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا فليتأمل (قوله فانه يعد زنديقا او مجنونا) يعنى ان كان له قصد يعتد به يعد زنديقا والا فمجنونا (قوله بما نقل بين دفتى المصاحف) لا خفاء

أن انكار القطعى انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم من حد الموضوع الى حد الاشكال وههنا كذلك لقيام الادلة من الطرفين فى زعمهما اعلم أن المراد بالشبهة ههنا ما ذكر فى الكتب الكلامية وهو ما يشبه الدليل وليس به ولو فى اعتقاد الخصم ويقويها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعد به صاحبها مؤولا مثلا دليل الشافعية فى هذه المسئلة عند الحنفية بمعنى أنه ليس بدليل فى الواقع لكن الشافعية يجعلونه دليلا لعدم اطلاعهم على عدم دلالته على مطلوبهم قوية عندهم أيضا لخفاء فساده حتى احتاج الى امعان النظر والتأمل ودليل الحنفية بالعكس عند الشافعية ولا شبهة فى أن هذه الشبهة لا تورث شكا أو وهما للطرف الآخر أصلا وانما تورثه لو لم يقدر ذلك الطرف على ازالتها ولو بالامعان لم تبق عنده معتبرا أصلا لكنها لما أضيفت الى الامعان بخفاء فسادها عد هذا الطرف الآخر المتمسك بها معذورا حتى لا يكفرها كما لا يكفر المؤول وهذا تحقيق ما قال المحقق فى شرح المختصر ان الجواب لا نسلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا تقوم فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الموضوع الى حد الاشكال وأما ما دام قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير واضمحل ما أول الشارح فى حاشيته عليه وان قيل أول درجات الشبهة القوية أن تورث شكا أو وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هى عند كل فرقة الشبهة من الطرفين وظهر مراجاله فى العبارة ههنا حيث قال لقوة الشبهة ولم ينسب القوة الى واحد من الطرفين فتدبر والله الهادى الى سواء السبيل وهو حسبى ونعم الوكيل قال (فانه يعد زنديقا أو مجنونا) أقول ان كان له قصد يعتد به يعد زنديقا

الترتيب لمطابقته لما هو الواقع فى محل الاشارات الى السور والآيات وغيرها على أنه لو قرأ أولا ثم أشار لربما كان المخاطب غافلا عما يريده لعدم توجه قلبه اليه بخلاف التنبيه بالاشارة أولا ثم القراءة وان كانا متساويين فى كونهما اشارة الى ما هو غير محسوس فى حال الاشارة (قوله لزم الدور) قيل عليه الخ وقف ممنوع لم لا يجوز تعريفها بأنها بعض مترجم أوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان أو غيره بدليل سورة الانجيل ورد بانه مع انتقاضه بنحو آية الكرسى وآية المداينة فانها أيضا كذلك عدول عن الظاهر الى الخفى ومن الحقيقة الى المجاز العرفى لان السورة فى عرف الشرع غلبت على سورة القرآن ولا تشمل سورة غيرها بل الطلاق السورة على ابعاض التوراة والانجيل انما وقع من المسلمين على التشبيه بسورة القرآن والقول بان آية الكرسى وآية المداينة مجرد اضافة لا لقب وتسمية وبان المراد مترجم أوله بالابتداء بالتسمية وآخره بالانتهاء اليها تحكم صريح وتعسف ظاهر وبالجملة اعتماد الصحة على المعلومية وكون المراد من التعريف التشخيص لا لافادة الماهية (قوله أى ابحاث الكتاب) وهذه الابحاث غير مختصة بالكتاب بل تجرى فى السنة وغيرها الا أنهم أضافوها اليه اعتناء به

ش

الا انه ان أبقى على عمومه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع أنه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي فلا يرد عليه شئ الا انه لا يناسب غرض الاصولي

في أن المراد بما بين دفتي المصاحف النظم لا النقوش ولا المعنى بقرينة ما نقل تواترا (قوله ان أبقى على عمومه الخ) ولا يفيد تقييد الجزء بالنوع اختصاص بكلمة كما ذكره الفاضل الشريف في حواشي الكشاف لان كل جزء يصدق عليه هذا فلا دلالة له على ما يتميز به كل جزء يطلق عليه القرآن مما لا يطلق عليه وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان المراد بالتعريف تعيين القرآن الذي هو مناط الاحكام واذن يكون المراد بالبعض ما يكون مناطا لحكم من الاحكام الشرعية من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وأنت خبير بان هذا انما يناسب عرف الفقهاء وأما على مذهب الاصوليين فالاقرب أن يراد كل جزء يدل على الحكم كما أشرنا اليه قبل (قوله خرج بعض ما ليس بكلام تام) اقحام البعض بالنظر الى قوله مع أنه يسمى قرآنا الخ والا فالخارج كل ما ليس بكلام تام (قوله لا للمعنى الكلي) لانه صرح فيما سيأتي في موضع بانه لا تحصل معرفة القرآن الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من أوله الى آخره وفي موضع آخر صرح بانه لا يعرف القرآن الا بان يقال هذا هو التركيب المخصوص ويقرأ من أوله الى آخره فان أريد بالمحدود المجموع يجب أن يراد بالحد أيضا ذلك وأجاب عنه صاحب الترجيح بأن هذه الكلمات

والافيه سد مجنونا قال (الا انه ان أبقى على عمومه يدخل في حد الحرف الخ) أقول اعلم أن كلام الشارح رحمه الله في هذا المقام على اضطراب فأقول مستعينا بالملك الوهاب هذا التعريف ان أبقى على عمومه يتناول حروف المباني من القرآن وهي التي يتركب منها الكلم لا يعتبر قرآنا الا عند الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها وان عدها القراء قرآنا فوجب أن يراد بالمنزل ما دل على المعنى الظاهر وان الانزال ليس الا للافادة فحينئذ يتناول حروف المباني عن القرآن وهي أحد أقسام الكلمة ويتناول سائر الكلمات وما فوقها من القرآن وهذا هو الموافق لغرض الاصولي وذلك لان بحثه عن أحوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها أدلة للاحكام الشرعية كما تقرر فيما سبق والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة وهو ما لاجله ترتب نتيجة المقدمتين ككون العالم دليلا على الصانع باشتماله على الحدوث وهو ههنا قد يكون اسما أو فعلا أو حرفا ولهذا بحثوا عن أحوال الخاص والعام المشترك والحقيقة والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد وحروف المباني ونحو ذلك من المفردات وجعلوها من أقسام النظم الذي هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القرآن آية كمدهامتان وكذا بعض الحروف عند البعض نحو ق وص ون كما صرح به في كتب الفقه وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا في الكتابة لكنها أسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل على ما ذكر لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم القرآن لكل كلمة أو الكلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند أكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على شرعي لكن ذلك أمر آخر متعلق بنظر الفقهي لا الاصولي ويدل على صحة ما ذكرنا ان الامام شمس الائمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء فيما ذكر في المبسوط وغيره قال في أصوله ان ما دون الآية والآية القصيرة ليست بمعجزة وهو قرآن يثبت به العلم قطعا وكفى به قدوة قال (وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف رحمه الله تعالى المراد بما نقل مجموع ما نقل الخ) أقول يعني أن مراد المصنف رحمه الله تعالى بما نقل مجموع ما نقل مع ما دل عليه سياق

واهتماما بشأنه والاحق هذه الابحاث أن تورد في ركن على حدة غير مختص بالكتاب وغيره (قوله قسم اللفظ) ترتيبه على كونه نظما باعتبار أن المراد منهما واحد أو لان اللفظ بعض منه وفي اختياره على النظم في هذا المقام تنبيه على عموم ابحاث هذه التقاسيم وجريانها في القرآن وغيره وعلى أن ذكر النظم أولا انما هو لمجرد التحاشي عن سوء الادب والا فالمراد منه هو المراد من اللفظ فلا يرد أن النظم هو الالفاظ المرتبة المتناسقة الدلالات أو ترتيبها على ما يقتضيه العقل السليم والخاص والعام والمشترك ونحو ذلك ليس من أقسامه بل هو من أقسام مفرداته اللهم الا أن يقال انها الاقسام المتعلقة بالنظم (قوله أربع تقسيمات) لان اللفظ الدال بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه وان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثالث والا فالرابع (قوله لان اللفظ في الاصل اسقاط شئ من الفم) يعني أنه يطلق عليه باعتبار أنه فرد من مطلق الرمي الذي هو معناه الموضوع له لئلا يلزم الاشتراك أو المجاز في اطلاقه على الرمي وما يتلفظ به الانسان وانما اختاره على الرمي تنبيها على أن في ذاك سوء الادب باعتبار الرمي والاسقاط من الفم لان القرآن مرفوع

فان قيل فالكتاب بالمعنى الثانى هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على أن يكون القرآن أيضا حقيقة فى البعض كما انه حقيقة فى الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة فى البعض كما انه حقيقة فى الكل أنه موضوع للبعض خاصة كما أنه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض أعنى الكلام المنقول فى المصحف تواترا فيكون حقيقة فى الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك فى شئ (قوله فان اتمام الجواب موقوف على هذا) يعنى ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب أو القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب أو الكلام الازلى يجوز فى معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف أو الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا للماهية لكتاب أو القرآن فلابد من معرفة ماهية المصحف وهى موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هى بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشئ واحد فيتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا ظهر أن

وهذا التركيب المخصوص يجوز اطلاقه على كل القرآن وعلى بعضه وضمير قوله من أوله الى آخره فى الاول راجع الى الكلام المشتمل عليه الكلمات الدالة عليه وفى الثانى الى التركيب المخصوص ولا يخفى أن فيه صرف الكلام عن الظاهر (قوله فان قيل فالكتاب بالمعنى الثانى الخ) لا يخفى أنه بعد ما صرح بان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لا حاجة الى ايراد هذا السؤال والجواب الا أن يراد من ذكرهما التوطئة للسؤال الثانى (قوله فيكون حقيقة فى الكل والبعض) كونه حقيقة فى البعض باعتبار أن اطلاق العام وارادة الخاص لا بخصوصه لا ينافى كونه حقيقة وانما المنافى له ارادة الخاص بخصوصه كما حققه فى المطول (قوله يعنى أن جعل التعريف المذكور الخ) قيل ظاهر الكلام يشعر بان المذكور من قبيل التعريف اللفظى الذى سماه الشارح والمصنف فيما سبق تعريفا اسميا لكن كلام المصنف يدل على أنه ليس من قبيل ما يسمى فى الاصطلاح تعريفا أصلا بل هو تعيين أحد محتملى اللفظ الذى قد علم السامع وضع اللفظ لهما فيحمل التعريف فى قوله ثم أردت تحقيقا فى هذا الموضع أن هذا التعريف الخ على المعنى اللغوى وانما لم يحمل كلام الشارح أيضا على ذلك لان قوله فيما بعد التعريف وان كان للتمييز لابد أن يساوى المعرف مانع عنه (قوله وتمييزا له) فيه مسامحة أى وتمييزا لمعناه

كلامه لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصى لا المعنى الكلى لانه صرح فيما سيأتى فى موضعين بقوله يقرأ من أوله الى آخره فاذا أريد بالمحدود المجموع وجب أن يراد بالحد أيضا ذلك والا لم يطابق الحد المحدود ووجه دلالة التصريح المذكور على ما ذكرنا أن الضميرين فى كل من الموضعين راجعان الى القرآن السابق ذكره ولا ضرورة فى اخراجهما من الظاهر وارجاع الاول الى الكلام يتوهم دلالة الكلمات عليه وفى الثانى الى التركيب المخصوص كما توهم فتدبر (قلنا ليس معنى كونه حقيقة فى البعض) أقول كون هذا المعنى مستفادا من تلك العبارة ومن نظيرها بان يقال كونه حقيقة فى البعض باعتبار اطلاق العام وارادة الخاص لا بخصوصيته فانه لا ينافى كونه حقيقة وانما المنافى ارادة الخاص بخصوصيته هذا الذى ذكرنا مبنى على ما اختاره الشارح المحقق فى المطول وغيره وفيه كلام أوردناه فى حواشى المطول فمن أراده فلينظر ثمة فان قيل قول المصنف رحمه الله تعالى بين دفتى المصاحف حال عن ضمير نقل وفيه فساد كون القرآن المعرف هو النقوش لانها الكائنة فيها واعتبار التواتر فى النقوش دون النظم قلنا المراد ما بين الدفتين النظم بقرينة ما قبل والمعنى ما نقل كائنا داله بين دفتى المصاحف قال

لا رمى ومحفوظا لا يسقط فان قيل كما أن اللفظ يطلق على الرمى فكذا النظم يطلق على الشعر وقد قال سبحانه وما هو بقول شاعر وما علمناه الشعر وما ينبغى له فهو أحق بالاحتراز عنه أجيب بان النظم حقيقة فى اللؤلؤ المجموع فى السلك مجاز فى الشعر واللفظ حقيقة فى الرمى مجاز فى التكلم والمتبادر هو الحقيقة (قوله حتى لو قرأ بغير العربية) اشارة الى أن الفارسية وغيرها من التركية والهندية والرومية سواء وقيل انما جوز القراءة بالفارسية دون غيرها من اللغات العجمية لكونها أقرب الى العربية ومشاركتها اياها فى كونها لسان أهل الجنة كما فى الحديث لسان أهل الجنة العربية والفارسية الدرية والقرب ممنوع والحديث موضوع مخالف للاحاديث الصحيحة من نحو قوله عليه السلام أحب العرب لثلاث لانى عربى والقرآن عربى ولسان أهل الجنة فى الجنة عربى وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال من أحسن منكم أن يتكلم بالعربية فلا يتكلمن بالفارسية فانه يورث النفاق أخرجه الحاكم عن ابن عمر رضى الله عنهما وفى شرعة الاسلام ويجتنب الرطانة والفارسية

فانها لغة أهل النار بل الفارسية أدون اللغات وأبعدها عن العربية وقد صنف بعض الفضلاء كتابا في بيان

مزية التركية على الفارسية (قوله جازت الصلاة عنده) قال في الكشاف والمدارك أجاز أبو حنيفة رحمه الله القراءة بالفارسية على شروط وهي أن يؤدي القارئ المعاني على كمالها من غير ان يخرم منها شيأ قالوا وهذه الشريطة تشهد انها اجازة كلا اجازة لان في كلام العرب خصوصا في القرآن الذي هو معجز بفصاحته وغرابة نظمه وأساليبه من لطائف المعاني والاغراض ما لا يستقل بادائه لسان من فارسية وغيرها وما كان أبو حنيفة رحمه الله يحسن الفارسية فلم يكن ذلك عن تحقيق وتبصر وروى علي بن الجعد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمهم الله مثل قول صاحبيه في انكار القراءة بالفارسية انتهى (قوله الاصح الخ) رواه أبي عصمة نوح بن أبي مريم المروزي عن أبي حنيفة رحمه الله ويؤيده ما صح عن أبي يوسف وزفر رحمهما الله انهما ما اختارا قولا يخالف جميع أقوال أبي حنيفة قط ومذهبهما انه لا تجوز القراءة بغير العربية (قوله عن عدم لزوم النظم)
اشارة الى ان النظم معتبر في القرآن عنده الا انه رخص في عدم اعتباره في القراءة فلا يرد عليه

تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لابد فع الدور لانه أيضا عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب أو القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدوران لو أريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى أن ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر أحدهما مغن عن ذكر الآخر فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع في اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فبنى كلام المصنف على أن التعريف

(قوله لانه أيضا عبارة عن الكتاب) فيه منع غاية الامر ان ما يصدق عليه الوحي المتلو مسمى بالكتاب والقرآن (قوله ويخرج منسوخ التلاوة الخ) لا وجه للاقتصار على بيان خروجه فان سائر الكتب السماوية والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة أيضا واجبة الخروج فلو قال ويخرج منسوخ التلاوة ونظائره بما نقل الينا تواترا لكان أحسن لخروج الاحاديث النبوية بما نقل اذ المراد به ما نقل على انه كلام الله وسائر الكتب الالهية بالنسبة الينا والاحاديث الالهية والشواذ ومنسوخ التلاوة بتواترا ولا يبعد أن يقال أراد بمنسوخ التلاوة ههنا ما يشمل سائر الكتب السماوية لان تلاوتها منسوخة أيضا ولا يلزم فيه سبق التلاوة في كتابنا كما يتبادر من العبارة وان الاحاديث المتواترة تخرج اذ ليس نقلها الينا في المصاحف بطريق التواتر لعدم كتبها في زمن الاصحاب رضي الله عنهم (قوله فان قيل تعريف الاصولي الخ) سياق الكلام يدل على أن تقرير الاعتراض هكذا الأصولي لا يعرف الا المعنى الكلي ومعرفته وان كانت تتوقف على معرفة المصحف لكن معرفة المصحف لا تتوقف على معرفته فمن قال في تقريره ومعرفته لا تتوقف على معرفة المصحف ولا معرفة المصحف على معرفته فقد أبعد (قوله قلنا لو سلم) اشارة الى المنع بناء على أن يكون الكلي جزأ من الشخص

(المصنف فلا بد أن يقال) اقول تقرير الكلام فلا بد من ايجاب واب يقال لان المعطوف لا بد له من معطوف عليه فيقدر في كل كلام ما يناسبه وفيه زيادة تأكيد ومبالغة فليكن هذا على ذكر منك فان له نفعا كثيرا قال (المصنف رحمه الله تعالى ثم أوردت تحقيقا في هذا الموضع ان هذا التعريف أي نوع من أنواع التعريف) قال المحقق عضد الدين رحمه الله تعالى في المواقف وغيره ان التعريف على قسمين قسم يراد به احداث تصور لم يكن وقسم يراد به الالتفات الى تصور حاصل ليعلم أنه المراد من بين التصورات وهذا هو المراد قال (ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر) أقول لعل اقتصاره عليه مع وجوب اخراج سائر الكتب السماوية والاحاديث الالهية والنبوية والقراآت الشاذة كما سبق التنفاء بما سبق لكنه ظاهر في حق القراآت دون البواقي فلو قال ويخرج منسوخ التلاوة ونظائره بما نقل الينا تواترا لكان أحسن لخروج الاحاديث النبوية بما نقل اذ المراد به ما نقل على انه كلام الله وسائر الكتب الالهية بالينا والاحاديث الالهية والشواذة والمنسوخ التلاوة بتواترا قال (فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الخ) أقول تقرير السؤال أن الدور ممنوع لان الاصولي لا يعرف الا المفهوم الكلي ومعرفته لا تتوقف على معرفة المصحف ولا معرفة المصحف على معرفته وأما القرآن بمعنى المجموع الشخصي فمعرفة المصحف وان توقفت على معرفته لكن معرفته لا تتوقف على معرفة المصحف حتى يلزم الدور لانه معلوم معهود بين الناس لا يحتاج الى الكشف ورفع الالتباس وتقرير الجواب ان

المجموع

بل تشخيصه (فى جواب أى كتاب تريد القرآن) فان علماءنا قالوا هو ما نقل إلينا الخ فلا يخلوا اما أن عرفوا

المجموع الشخصى دون المفهوم الكلى (قوله بل تشخيصه) أى تمييزه بخواصه فان كلمة أى يطلب بها تمييز الشئ عما يخصه شخصا كان أو غيره (قوله يطلق على الكلام الازلى) كما فى قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهى والاخبار ولا تتعلق بالماضى والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظى الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا أن الاحكام لما كانت فى نظر الاصولى منوطة بالكلام اللفظى دون الازلى جعل القرآن اسما له واعتبر فى تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقى القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوى المعرف فذكر باقى القيود لتحصيل المساواة (قوله على

(قوله أى تمييزه) اشارة الى أن ليس المراد بالشخص التعين الشخصى (قوله منافية للسكوت والآفة) أراد بهما الباطنيين بأن لا يريد فى نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك كما صرح به فى شرح العقائد واعلم أن تفصيل الكلام فى علم الكلام فلا نشتغل به ههنا (قوله القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) ذكر الصغانى رحمه الله فيما جمعه من الموضوعات ان هذا الحديث موضوع ومن العجب أن أهل السنة استدلوا به على عدم خلق القرآن والخصوم أجابوا بأن المخلوق بمعنى المفترى ولم يتفطنوا لكونه موضوعا (قوله عبارة عن ذلك المعنى القديم) قيل معنى كونه عبارة عنه انه دال عليه عقلا دلالة الاثر على مبدئه فان النطق الظاهرى فى الانسان كما يدل على مبدأ له يغاير العلم والقدرة والارادة كذلك الكلام اللفظى فى البارى تعالى يدل على مبدا يغاير فى سائر الصفات (قوله لا بد وان يساوى المعرف) الواو فى مثله اما

قولك وهو معلوم بين الناس الخ باطل فانا لا نسلم أن المجموع الشخصى يعرف بحقيقته بدون معرفة معنى الكلى وقد عرفت أن هذا المعنى الكلى محتاج الى التعريف عند الاصولى واذا توقف معرفة المعنى الكلى الموقوف على التعريف فقد توقف المجموع أيضا على التعريف بالضرورة ولما ورد على هذا أن توقف معرفة المجموع بحقيقته على معرفة المعنى الكلى انما يصح اذا كان ذلك المعنى الكلى ذاتيا للمجموع وهو ليس كذلك لم يصرح بالمنع المذكور بل قال ابتداء لو سلم معرفة المجموع الخ يعنى لو سلم ذلك فكلام المصنف رحمه الله تعالى مبنى على أن المجموع يحتاج الى التعريف كما سبق تحقيقه والمصحف مأخوذ فى تعريفه وقد عرفت أن معرفة المصحف تتوقف على معرفة المجموع فالدور لازم لا يندفع الا بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى قال (اى تمييزه بخواصه الخ) أقول لما كان قول المصنف رحمه الله تعالى بل تشخيصه يوهم أن مراده التعيين الشخصى ولم يكن كذلك لانه يخالف لقوله الآتى فهذا تعيين أحد محتمليه الخ رده الشارح رحمه الله تعالى وبين أن مراده تمييز المحدود عن غيره بما يخصه لا تعينه الشخصى كما تقرر فى موضعه فبطل ما قيل ليس المراد التمييز بالخواص فانه لا يستلزم التشخص على ما أشار اليه انه أعم منه بل المراد بالتشخص ان قوله ما نقل الينا الخ بمنزلة الاشارة اليه بقوله هو هذا الذى نقل بين دفتى المصحف قال (يسمى كلام الله والقرآن على معنى أنه عبارة عن ذلك المعنى القديم) أقول ليس معنى كونه عبارة عنه أنه عينه كما قال بعد هذا ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص والنحو عبارة عن القواعد المخصوصة وذلك ظاهر ولا أنه دال عليه بالوضع لان المدلول الوضعى له هو المعانى الوضعية الحادثة بل معناه أنه دال عليه عقلا دلالة الاثر على مبدئه فان النطق الظاهرى فى الانسان كما يدل على مبدئ له يغاير العلم والقدرة والارادة كذلك فى البارى تعالى يدل الكلام اللفظى على مبدئ له يغاير سائر الصفات قال (لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقى القيود) أقول

الكتاب بهذا أو عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه فى جواب أى كتاب تريدون وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن أيضا بل تشخيصه (لان القرآن اسم يطلق على الكلام الازلى وعلى المقروء) فهذا تعيين أحد محتمليه وهو المقروء فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلى الذى هو صفة للحق عز وعلا ويطلق أيضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكأنه قيل أى المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الخ أى نريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان أريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب فى المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف فلا يكفى حينئذ معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم أراد أن يبين أن القرآن ليس قابلا للحد بقوله (على

أن ما قاله يخالف كتاب الله ظاهرا حيث وصف القرآن بكونه عربيا ولا أن المعنى ان كان قرآنا يلزم عدم

أن الشخصي لايحد) لان معرفته لاتحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة أو نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لايفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل أن يقول الشخصي مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لايجوز أن يحد بما يفيد معرفة الامرين لايقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لامحالة فحينئذ لاحاجة الى سائر المقومات ولا الى ماذكر في تشخصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو أقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات المشخصة أيضا لم يجب دوام صدقها

عاطفة على مقدر اي لابد أن يصح وان يساوي أولتأكيد اللصوق بين اسم لا وخبره ومعنى لابد لافراق أولا عوض ثم ان هذا انما بناء على ادعاء المصنف في تعريف الاصل أو على أن المساواة شرط لجودة التعريف والا فالشارح ذكرهنالك أنه لاحاجة الى المساواة (قوله كالتعبير عنه باسمه العلم) قيل فيه بحث لان السامع ان عرف ذلك الشخص وكونه مسمى باسمه العلم قبل سماعه لم يحصل له معرفته به لامتناع حصول الحاصل وكذا ان لم يعرفه وكونه مسمى به قبل ذلك لاشتراط فهم المعنى من اللفظ بالعلم بوضعه له (قوله لان غايته الحد التام) لما كان فيه اشارة الى توجيه كلام المصنف فان المفهوم الظاهري من تعليله لان الشخص لايحد بقوله فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على أجزائه أن المنفي ههنا امكان التحديد على اصطلاح المنطق للشخص وليس كذلك بل المدعى عدم امكان التعريف الذي يفيد تعيينه بحيث لايمكن اشتراكه بين كثيرين سواء كان حدا منطقيا أو رسما فأشار الشارح الى توجيهه بأن مراده من التعليل نفي افادة الحد التام الذي هو غاية في افادة تصور الشيء تعيين الشخص حتى يستفاد منه عدم افادة تميزه بالطريق الاولى لكن جعل الحد التام غاية في ذلك بناء على المشهور المتبادر الى الافهام والا فقد صرحوا بأن الرسم التام المركب من جميع الذاتيات والعرضيات أكمل من الحد التام (قوله على مقومات الشيء دون مشخصاته) أراد بالشيء ماهية الشخص أو أراد به الشخص على حذف المضاف أي ماهية الشيء والا فالتشخص من مقومات الشخص ولا يشتمل عليه الحد التام (قوله الشخص مركب اعتباري) هذا محمول على المهملة التي في قوة الجزئية فان كون بعض الشخص مركبا اعتباريا يكفي لنقض القاعدة الكلية وهي أن الشخص لايحد أصلا اذ لو حمل على الايجاب الكلي لم يستقم في الواجب تعالى لان تشخصه وان كان زائدا على ماهيته عندنا لكنه غير داخل في هويته اذ لاقائل بالتركيب (قوله لفظي والكلام في الحد الحقيقي) يحتمل أن يحمل اللفظي والحقيقي على المعنى المتعارف ويكون قوله لو سلم اشارة الى منع المقدمة الاولى ويحتمل أن يحمل اللفظي على الاسمي والحقيقي على مايكون تعريفا لموجود كما هو رأي المصنف والشارح وحينئذ يكون لو سلم اشارة الى منع المقدمة الثانية اذ لادليل

وحاصل الجواب أن المقصود الاهم بالتعريف وان كان التمييز عنه لكن التمييز عن جميع الاغيار بحيث تحصل المساواة بين المعرف والمعرف من شرائط صحة التعريف فلابد من ذكرها لتحصيل المساواة قال (ولقائل أن يقول ان الشخصي مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص) أقول انما حكم بكون الشخصي اعتباريا لكون التشخص الذي هو جزؤه اعتباريا لان المركب من الاعتباري وغيره اعتباري بلامرية قال (لانا نقول لو سلم ذلك) أقول اشارة الى منع قوله والكلام في الحد الحقيقي دون قوله تعريف المركب الاعتباري لفظي لانه مسلم لايمتنع ومقرر لايندفع قال (فحينئذ لاحاجة الى سائر المقومات) أقول أي حين اذ كان الكلام في الحد الحقيقي ولاشك أن جميع القرآن مركب اعتباري كفى أن يقال ان القرآن لايحد لانه مركب اعتباري وهو لايحد بالحد الحقيقي ولايبقى حاجة الى ما ارتكبه

الشخصي لايحد) فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على أجزائه وهذا لايفيد معرفة الشخصيات بل لابد من الاشارة أو نحوها الى مشخصاتها لتحصل المعرفة واذا عرفت هذا فاعلم أن القرآن المنزل به جبريل صلوات الله عليه فقد وجد متشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المتشخص لايقبل الحد لكونه متشخصا وان لم يكن عبارة عن ذلك المتشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرؤه جبريل أو زيد أو عمرو

اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلاة (قوله النظم الدال على المعنى) فتكون الاقسام الخارجية من التقسيمات الاربعة كلها صفة اللفظ بالنسبة الى المعنى وأما اضطراب كلامهم بجعله تارة صفة اللفظ وأخرى صفة للمعنى مطلقا أو على التوزيع فمن باب عدم التفاتهم الى العبارات بعد ظهور المراد (قوله جميعا الخ) ولعل مقصودهم دفع التوهم الناشئ عن قول أبي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية أن القرآن عنده هو المعنى (قوله باعتبار وضعه قدمه) لان الوضع هو السابق في الاعتبار والباقي متفرع عليه

لامكان

لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز أن يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود أيضا أعنى ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق أن الشخصى يمكن أن يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فإن ذلك إنما يحصل بالاشارة لاغير (قوله على أن الحق هذا) وهو أن القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد من هذا القرآن المنزل على النبى عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك المشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام لكان هذا مثلا له لا عينه ضرورة أن الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام فى كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد فإنه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد أو عمرو أو غيرهما وإذا تحققت هذا فالعلوم أيضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد أو عمرو فالمعتبر فى جميع ذلك هو الوحدة فى غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو أن القرآن ليس اسما للشخصى الحقيقى القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على أن الشخصى لا يحد تأويلان أحدهما أن الشخصى الحقيقى لا يقبل الحد لأنه لا يمكن معرفته إلا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لأنه لا يمكن معرفة حقيقته إلا بأن يقرأ من أوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما أن يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لا يتعدد إلا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بأنه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته إلا بالاشارة اليه والقراءة من أوله الى آخره ولا يخفى أن الكلام فى تعريف الحقيقة وأما إذا قصد التمييز فهو ممكن بأن يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتى المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذى صنفه جار الله فى تفسير

فى كلام أصحاب هذا التعريف على ادعاء أنه تعريف حقيقى (قوله لجواز أن يذكر معها العرضيات المشخصة) إن قلت الحد ما يتركب من الذاتيات فما يشتمل على ذكر العوارض المشخصة لا يكون حدا لا نا نقول الحد عند الاصوليين ما يكون جامعا ومانعا لا ما ذكرته فإنه اصطلاح المنطقيين فإن قلت ذكر العرضيات المشخصة لا يشخص المحدود لاحتمالها عند العقل أن يكون لآخر قلت الغرض منه رد قول المستدل لامكان زوالها فهو كلام إلزامى لا تحقيقى فليتأمل (قوله فإن ذلك إنما يحصل بالاشارة لاغير) الحصر إضافى بالنسبة الى التعريف فلا ينافى قوله سابقا بالاشارة أو نحوه وهكذا الكلام فى قول المصنف إذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة (قوله إلا بأن يقرأ من أوله الى آخره ويقال الخ) قيل فيه إشارة الى قصور عبارة المصنف حيث قدم الاشارة على القراءة والمناسب العكس وأنت خبير بأن الواو لا تقتضى الترتيب فليس فى كلام المصنف ولا الشارح ما يقتضى تقدم أحدهما على الآخر (قوله ولا يخفى أن الكلام فى تعريف الحقيقة) اعترض عليه بأنه يكفى فى تعريف حقيقة القرآن أن يقرأ من أوله الى آخره بحيث تحصل هيئة جميعه فى خيال السامع ولا حاجة فى ذلك الى أن يشار ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وأجيب بأن مراده أن الكلام فى تعريفه اللفظى بحيث تحصل حقيقته

المصنف رحمه الله تعالى من التطويل قال (وفيه نظر لجواز أن يذكر معها العرضيات المشخصة الخ) أقول أورد عليه أن كل عرضى مشخص يذكر فى تعريفه يحتمل فى العقل أن يكون لآخر فلا يعينه تمييز الشخصية وليس بشىء لأنه ليس بقادح فى أصل الاعتراض بل فى توصيف العرضيات بالمشخصة وهو كلام تسليمى ذكره الشارح رحمه الله تعالى للالزام بأن عدم تجويز ذكر العرضيات المشخصة فى حد الشخصى إن كان لعدم وجوب دوام صدقها على المحدود لامكان زوالها ففاسد لأن عدم صدق الحد واجب أوانه بزوال المحدود ثم لما ذكر الكلام الالزامى أراد أن يحقق المقام ويبين المرام بأن تحديد الشخصى

على أن الحق هذا فبقولنا على أن الشخصى لا يحد له تأويلان أحدهما أنا لا نعنى أن القرآن شخصى بل عنينا أن القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فإنه لا يقبل الحد كما أن الشخصى لا يقبل الحد فكون الشخصى لا يحد جعل دليلا على أن القرآن لا يحد إذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة أما معرفة الشخصى فظاهر وأما معرفة القرآن فلا تحصل إلا بأن يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من أوله الى آخره وثانيهما أن يقول لا مشاحة فى الاصطلاح فنعنى بالشخصى هذه الكلمات مع الخصوصيات التى لها مدخل فى هذا التركيب

فإن كان على واحد شخصى أو نوعى أو جنسى فخاص والا فإن استغرق جميع ما يصلح له فعام وبدونه جمع منكر أو نحوه أو على متعدد فمشترك (قوله فى وجوه النظم صيغة ولغة) أى وضعا على أن يكون المراد من الصيغة الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات والتقديم والتأخير ومن اللغة مادة اللفظ وجواهر حروفه باعتبار المقابلة والا فاللغة هى اللفظ الموضوع للمعنى ولعله إنما اختاره على الوضع الذى هو أخصر وأظهر وقدم الصيغة التى هى الوصف المؤخر تنبيها على أن أكثر الكلمات يدل على المعنى بالهيئة لا سيما

القرآن والنحو علم يبحث فيه عن أحوال الكلم اعرابا او بناء (قوله فان الاعراض تنتهي) أي تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس * قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل * الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ أيضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد أصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصا قبل أن ينضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا (قوله وقد عرف ابن الحاجب)

مسماه من حيث هو كذلك عند السامع لا بمجرد أن يمتاز عنده عن غيره (قوله والنحو علم يبحث الخ) زعم الشارح في شرح الكشاف أن هذا التعريف للمعنى العام المتناول للصرف وفسر الاعراب والبناء بالهيآت ولا يخفى أنه تعسف لا يرتكب في التعريفات فان من أخذ في تعريف النحو حيثية الاعراب والبناء انما أخذها لاخراج الصرف لان الحيثية المميزة فيه هو الاعلال ثم قد يطلق النحو على ما يتناول الصرف كما صرح به في شرح الالفية وغيرها الا انه ينبغي أن يفسر حينئذ بما يبحث عن أحوال الكلم من حيث الهيآت (قوله الا بتعدد المحال) المراد بتعدد المحال أعم من التعدد الحقيقي والاعتباري لان تعدد ما ذكر يحصل بصدوره عن شخص واحد في زمانين (قوله قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الخ) ذهب المبرد في مثله الى أن تثنية الفعل أعني قفا ونظائره للتوكيد والمعنى مثلا قف قف وأنكره الزجاج وقال بل هو خطاب لصاحبيه في الواقع وقيل العرب تخاطب الواحد بمخاطبة الاثنين والعلة فيه أن أقل أعوان الرجل في ماله وأهله اثنان وأقل الرفقة ثلاثة فجرى كلام الرجل على ما قد ألف من خطابه لصاحبيه والبصريون ينكرون هذا اللزوم للالتباس وقيل أراد قفن بالنون فأبدل الالف من النون وأجرى الوصل مجرى الوقف وأكثر ما يكون هذا في الوقف ونبك مجزوم جواب الامر والذكرى بمعنى الذكر ومن متعلقة بنبك وما بعده بسقط اللوى بين الدخول فحومل وهذه المعدودات منازل والباء متعلقة بقفا أو بنبك أو بمنزل وأراد بين أجزاء الدخول فأجزاء حومل لان بين يقتضي تعددا مدخوله فلا يستقيم العطف بالفاء الا بالتأويل المذكور وروى الاصمعي وحومل بالواو (قوله من التأليف) ظاهره يوهم أن ما ذكره موقوف على تأليف بين الكلمات الكثيرة وليس كذلك لان مجرد قوله قفا بل الحرف الاول منه لا يمكن تعدده الا بتعدد المحال واعلم أن سياق الكلام يدل على أن القرآن من قبيل ما لا يمكن تعدده الا بتعدد المحال وفيه بحث وهو أن فيه قراآت مختلفة حتى بزيادة الكلمات ونقصانها وتبديل الكلمات بأخرى فاما أن يقال مجموع القرآن عبارة عن تلك القراآت أجمعها حتى لو قرأ أحد بقراءة واحدة من المتواترات لم يصح بالحقيقة أن يقال انه قرأ المجموع وحكم بحنثه ان كان حلف أنه يقرأ مجموع القرآن وبعدم حنثه ان كان حلف أنه لا يقرؤه والظاهر أن هذا خلاف العرف والشرع واما أن يقال هو عبارة عن عام ما يشتمل على الواحدة المعينة من تلك القراآت وهو تحكم أو على واحدة منها

ما يميزه عن اغياره بحسب الوجود ممكن لا ما يميزه عن اغياره بحسب العقل فانك اذا قلت في جواب من زيد زيد الذي جاءك اليوم وحده قبل كل أحد أفاد تمييزه بحسب الوجود ولذا يمتنع أن يوجد في الخارج شخصان موصوفان بما ذكر لا بحسب العقل اذ لا امتناع فيه بالنظر اليه وذلك ظاهر وان خفي على الجراد الم يميزه بحسب العقل كيف يميزه بحسب الوجود من جميع ما عداه لا يقال الحد ما يركب عن الذاتيات فما يشتمل على ذكر العوارض المشخصة لا يكون حدا الا انا نقول الحد عند الاصوليين ما يكون جامعا ومانعا الا ما ذكر فانه اصطلاح المنطقيين ولو سلم فالعوارض المشخصة من ذاتيات الشخص وتسميتها بالعوارض

فان الاعراض تنتهي بمشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بأن يقرأها زيد أو عمرو وعنينا بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فانه اذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف أصلا الا بأن يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من أوله الى آخره فان معرفته لا تمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بأنه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور أيضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد أن يقال بعض من القرآن أو نحوه وذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ويعني بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا

الامر والنهي اللذين عليهما مدار الاحكام الشرعية وهذا أولى مما قاله انهما مترادفان والمقصود تقسيم اللفظ الدال باعتبار نفسه لا باعتبار المتكلم أو السامع ولذلك قال وهذا ما قال فخر الاسلام (قوله ثم باعتبار استعماله) فان كان في الموضوع له حقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر منه المراد فصريح وان استتر فكناية (قوله على عكس

ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا أن يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقدير بن لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن

على الاطلاق فقد تعدد ذاته بدون اعتبار تعدد المحال (قوله ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي) لان من تبعيضية والسورة المنكرة عامة لعموم التحدي وظاهر أن الذي كل سورة بعض منه مجموع القرآن ليس الا (قوله من جنسه في البلاغة والفصاحة) فيه بحث اذ يلزم من هذا التوجيه أن لا يتناول التعريف الا مقدار السورة وأقله ثلاث آيات لان علو الطبقة مرتبة الاعجاز وهو ليس الا في ذلك المقدار كما تقرر في موضعه ويمكن أن يجاب عنه بأن الآية الواحدة مثل السورة في علو الطبقة لان الله تعالى عالم بكميات الاحوال وكيفياتها فيلزم أن يكون الكلام المشتمل عليها في أعلى المراتب الا أن ما دون السورة لقلته ربما أمكن للبشر الاتيان بمثله وان لم يقع وبالجملة التفاوت الحاصل بين الآية والسورة وكذا بين الآيات بالنظر الى أن الاحوال المقتضية للاعتبارات في بعضها أكثر فالمقتضيات المرعية فيه أوفر من المقتضيات المرعية في الاخرى وذلك لا يقدح في أن يكون كل منها في الطرف الاعلى أي في مرتبة الاعلى من البلاغة لا بلاغة فوقها بالنسبة الى ذلك القدر لوجوب اشتمال كل آية مثلا على جميع المقتضيات التي في نفس الامر بناء على احاطة علمه تعالى بجميعها الا أن هذا الجواب انما يتم اذا ثبت أن الآية الدالة على الحكم كلام تام البتة اذ لا يوصف بالبلاغة في المشهور الا ذلك وفيه تأمل (قوله

انما هي بالنسبة الى الماهية قال (ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي) أقول لان من في منه للتبعيض وضميره للكلام فالكلام المعجز سورة منه ليس الا الكل اذ لم يقع التحدي الا بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق على النصف وغيره انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وتحقيقه ان ظهور الاعجاز بالسورة لما وقع بقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وقعت السورة في الصورة في سياق الاثبات وفي المعنى في سياق النفي نظرا الى المقصود كما في قوله ان تزوجت امرأة اذ المراد تعجيزهم نظرا الى جميع السور فكأنه قيل لا يقدرون على اتيان سورة من مثل القرآن وظاهر أن الذي كل سورة بعض من مثله المجموع لا كل القرآن وهذا هو التحقيق لا ما قيل ان الجنس المنكر اذا أريد به الوحدة أفاد العموم وان كان في سياق الاثبات كما في تمرة خير من جرادة فتأمل قال (الا أن يقال المراد بسورة من جنسه الخ) أقول أي يحمل على حذف المضاف ويقدر ما ذكر قال المحقق عضد الملة والدين رحمه الله وان أريد بسورة من جنسه في البلاغة وعلو الطبقة يتناول كل القرآن وكل بعض منه وهذا أقرب الى غرض الاصولي وهو تعريف القرآن الذي هو دليل في الفقه وقال الشارح الفرير رحمه الله تعالى في حواشيه عليه ولا خفاء في صدقه على مثل قل وافعل ولا يسمى قرآنا في عرف الاصوليين وأقول في كل من كلامي المحقق والشارح رحمهما الله تعالى بحث أما في الاول فلان قوله وكل بعض منه يتناول بعمومه الكلمة والآية بل الحرف أيضا والتعريف لا يتناول شيأ منها على توجيهه لانه لما أراد بالجنس المماثل في البلاغة وعلو الطبقة لم يتناول التعريف الا مقدار السورة وأقله ثلاث آيات لان علو الطبقة مرتبة الاعجاز كما هو المسطور في الكتب ولا متقرر الا في ذلك المقدار كما تقرر في موضعه وأما الثاني فبوجهين الاول انك قد عرفت الآن أنه لا يصدق على مثل قل وافعل بل وعلى أزيد من ذلك الثاني انك قد تحققت فيما سبق ان ذلك لا يسمى قرآنا في عرف الاصوليين فتدبر والله الهادي الى سواء السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل قال (لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن) أقول يعني أن الدور انما يلزم اذا أخذ القرآن في نفس مفهوم السورة وليس كذلك فانه عبارة عن بعض من كلام الله تعالى قرآنا أو غيره مترجم أي مبين أوله بالابتداء بالتسمية وآخره بالانتهاء اليها ان كان قرآنا أو نحو ذلك ان كان غيره توقيفا أي اعلاما من الشارع

ما أورده فخر الاسلام) لان الاستعمال تال للوضع واعتذر من جانبه بأن التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ بجعله بحيث يفهم منه المعنى وتصرف في المعنى بجعله بحيث يفهم من اللفظ والاول مقدم يتفرع عليه الاستعمال فكأنه لوحظ المعنى أولا ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه (قوله ان وضع لكثير لكل واحد من افراده) كما في المشترك والعام ولو بالوضع النوعي أو لمجموعها كأسماء الاعداد (قوله فمشترك) فهو على ما يفيده التقسيم ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير وقد قيل عليه انه يصدق على المنقول الشرعي والعرفي العام والخاص وليس منه أجيب عنه بأن المراد وضع اللغة وبأن المصنف لا يبالي من دخولها فيه وتصريح البعض بخلافه ليس بحجة عليه (قوله والكثير غير محصور) أي على حد معين مثل السموات فان دلالة الجمع وما في معناه لا تقصر على الثلاثة أو الاربعة أو غيرها من الاعداد والقول بأن المراد أن لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة مع كونه غير مناف لذلك مبني على وضع الالفاظ للامور الخارجية ومذهب الحنفية انها موضوعة للصور الذهنية وقد فرعوا عليه عدم الحكم في الاستثناء بالنفي والاثبات وان استثناء الكل عن الكل

بل هو بعض مترجم أوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان أو غيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه أى من ذلك الكلام المنزل فافهم

بعض مترجم أوله وآخره) لاخفاء أنه منقوض بالآية فانها أيضا مترجم أولها وآخرها والقول بأن المراد مترجم أوله بالابتداء بالبسملة ان كان قرآنا ونحوه ان لم يكن وآخره بالانتهاء اليها والى نحوها تعسف لا يفهم من التعريف فالاولى أن يقال السورة بعض مترجم توقيفا أى مسمى باسم كالبقرة وآل عمران وآية الكرسى مجرد اضافة لا تسمية ولا تلقيب كما ذكره الشارح فى حواشى الكشاف (قوله قرآنا كان أو غيره بدليل الخ) رد عليه بان السورة غلبت فى عرف الشرع على بعض القرآن المترجم أوله وآخره توقيفا بين السور كالكتاب من بين الكتب ولذا عرف صاحب الكشاف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة الخ وتعميمها لسور غير القرآن عدول من الظاهر الى الخفى ومن الحقيقة الى المجاز العرفى كما ذكره نفسه فى تعريف المصحف بما جمع فيه المصاحف وأجاب فى فصول البدائع عن الدور بأن تمييز القرآن غير تصور ماهيته الاصطلاحية فيجوز أن تتوقف معرفة السورة على تمييزه ويكون الموقوف عليها تصور ماهيته ويقرب من هذا ما ذكره الشارح فى المطول دفعا للدور عن تعريف السكاكى علم المعانى بتتبع خواص تراكيب الكلام (قوله ولهذا احتاج الخ) قيل عليه الاحتياج الى قوله منه ليس لتمييز سورة القرآن عن سورة غيره بل لبيان أن السورة من جنسه فى البلاغة وجوابه أن تقدير الجنس انما هو على تقدير أن لا يكون المحدود كل القرآن بل الكلى الشامل للكل والجزء على ما يدل عليه صريح كلامه ولو منع الحصر فأى حاجة الى بيان أن السورة من جنس الكلام المنزل فى البلاغة حتى يحتاج الى قوله منه لذلك البيان نعم يمكن أن يقال انما ذكر قوله منه لانه أراد تعريف المجموع وبدونه يصدق على المعنى الكلى الشامل

فان الفصل بين كل سورة لا يكون الا باعلام منه على الوجه المذكور فلا ينتقض بالآية ولعدم اختصاص السورة بالقرآن وكونها أعم مفهوما احتاج ابن الحاجب الى توصيف السورة بقوله منه الراجع ضميره الى الكلام المنزل فلو اعتبر فى مفهومها الاختصاص بالقرآن لما احتاج الى ذلك ومن لم يفهم معنى العبارة وغفل عن لطف الاشارة اعترض بأن الكلام فى السورة منه لا فى مطلق السورة حتى يشمل كل سورة من كل كتاب بل وفى سورة متعلق بها الاعجاز فكيف يشمل سور الانجيل والزبور فان قيل السورة قد غلبت فى عرف المتشرعة بل فى بعض القرآن من بين السور كالكتاب على كله من بين الكتب ولهذا عرف صاحب الكشاف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة التى أقلها ثلاث آيات وأما الاحتياج الى قوله منه فليس لتمييز سورة القرآن عن سورة غيره بل لبيان أن السورة من جنسه فى البلاغة وعلو الطبقة كما مر قلنا تلك الغلبة ممنوعة لا بد لاثباتها من النقل عمن يكون كلامه حجة على مثل الشارح النحرير وأما كلام صاحب الكشاف ففى بيان نفس الطبيعة المجردة بسورة القرآن بدليل عدم صدقه على شئ من سوره بملاحظة القيد الاخير لا فى تعريف مفهوم السورة وكيف لا والآية الكريمة تدل على خلافه لان السورة فيها استعملت فى غير القرآن وأيضا صرح صاحب الكشاف فيما قبل ان من سور الانجيل سورة الامثال وفيما بعد ان سائر ما أوحى الله تعالى الى أنبيائه سورة مترجمة السورة ولو سلم فهذا القدر من الاستعمال اذا وجد كفى فى تصحيح التعريف بدفع الدور ولا يضره كون اللفظ ظاهرا فى سورة القرآن بالغلبة ونظيره أنهم يأخذون المحدود فى بعض الحدود فيعترض عليه بالدور فيدفعون بأن المراد بالمأخوذ فى الحد معناه اللغوى مع أن الظاهر هو المعنى الاصطلاحى وأما قوله وأما الاحتياط الى قوله منه الى آخره فباطل محض لان تقدير الجنس انما هو على تقدير أن لا يكون المحدود كل القرآن بل الكلى الشامل للكل والجزء

جائز فيما كان بغير لفظه خلافا للشافعية والاشاعرة (قوله وضعا واحدا يخرج الخ) اعترض عليه بأنه لا حاجة اليه فى اتمام التعريف لان المشترك يخرج بقيد الاستغراق لانه بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق فهو للتحقيق والايضاح وأجيب بأن المشترك وان لم يكن فيه استغراق بالنسبة الى معانيه المتعددة ولكنه يصدق عليه أنه مستغرق لجميع ما يصلح فى الجملة ولو بالنسبة الى المعنى الآخر ولهذا لم يضف الى هذا القيد خروج المبهمات كالضمائر فانها موضوعة للكثير بوضع واحد لخروجها بقيد الاستغراق بلا قيد على أن كون الغرض الاصلى من ذكره هو الايضاح لا ينافى خروج المشترك به فلا مساغ لاضافة خروجه اذن الى قيد آخر وان الاستغراق على سبيل البدل حاصل فى المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة كما فى قولك من دخل دارى فهو كذا لا يقال فحينئذ تدخل النكرة المنفية لانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل لانا نقول لا نسلم انها موضوعة للكثير بل هى عندنا موضوعة لنفس الطبيعة وكذا المنكر من المجموع (قوله والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير الخ) قيل عليه المتبادر من الوضع للكثير هو أن يكون كل واحد منه نفس الموضوع له لا غير

(قوله

(قوله وتورد ابحاثه) أى بيان أقسامه وأحواله المتعلقة بافادة المعانى واثبات الاحكام فالكلام فى تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين فى علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعانى لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث الموردة فى الباب الاول بل الثانى أيضا ولهذا قيل كان حقها أن تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به أليق

بالكل والبعض (قوله أى بيان أقسامه) الخصوص والعموم والاشتراك وأمثالها من الاعراض الذاتية للدليل السمعى والتقسيم يتضمن اثباتها له فى الجملة فلذا عد بيان الاقسام من البحث وأما التعريف فليس فيه شائبة حمل العرض الذاتى أصلا فيخرج عنه بالضرورة (قوله ولم يبين فى علم العربية مستوفى) قيل عليه بحث الحقيقة والمجاز من الابحاث المتعلقة بافادة المعنى وقد بين فى علم العربية مستوفى فكيف يصح التقييد بقوله ولم يبين فى علم العربية مستوفى وأيضا التعريف والتنكير مما له تعلق بافادة الاحكام الشرعية حيث قالوا المعرفة اذا أعيدت معرفة كانت عين الاولى وغير ذلك فكيف يستقيم قوله لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وأجيب عن الاول بمنع كون البحث عنهما مستوفى فى علم العربية ولو سلم فقول الشارح بناء على الاغلب وعن الثانى بأن البحث عنهما استطرادى ولذا قال الشارح هنالك لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها لعموم والخصوص أردفه بما اشتهر من أن النكرة اذا أعيدت نكرة الخ (قوله لا يقال المراد الخ) حاصل السؤال أن اضافة الابحاث الى ضمير الكتاب المفيدة للتخصيص تخرج تلك المباحث لانها لا تختص بالكتاب بل تعمه وغيره فلا حاجة فى اخراجها الى ما ذكره من التكلف وحاصل الجواب أن التخصيص الحقيقى لا يمكن ههنا والا لم تكن المباحث الموردة فى

كما عرفت قال (وتورد ابحاثه أى بيان أقسامه وأحواله المتعلقة بافادة المعانى الخ) اقول قد عرفت فيما سبق أن البحث عبارة عن اثبات العرض الذاتى للموضوع وهذا المعنى ظاهر فى بيان الاحوال وأما بيان الاقسام ففيه أيضا معنى البحث لان الخصوص والعموم والاشتراك وأمثالها من الاعراض الذاتية للدليل السمعى كما سبق الاشارة اليه فالتقسيم يتضمن اثباتها له فى الجملة وهو معنى البحث بخلاف التعريف فليس فيه شائبة حمل العرض أصلا فخرج عنه بالضرورة قال (والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى الخ) أقول لما كان المتبادر من ظاهر قول المصنف رحمه الله تعالى الباب الاول فى افادة المعنى أن تكون الافادة محمول جميع المسئلة فى جميع مباحث الباب الاول فيكون معنى ابحاثه فى قوله وتورد ابحاثه أحواله التى هى عبارة عن الافادة ولم يكن كذلك لان كثيرا من الاحوال ليس بافادة وان تعلقت بها كما سيظهر من المباحث الآتية ان شاء الله تعالى وجهه الشارح رحمه الله بأن المراد بابحاثه بيان أحواله المتعلقة بالافادة لا بيان الافادة نفسها فلما ورد عليه أنه يقتضى تناول اللفظ لجميع مباحث العربية لان التعلق قد يكون قريبا كما فى الاحوال المذكورة ههنا وقد يكون بعيدا كما فى الاعراب والبناء والتعريف والتنكير ونحو ذلك لا يمنع التعلق فى الثانى الا من لم يشم رائحة من العربية دفعه بتقييد الابحاث بزيادة تعلق بافادة الاحكام مع عدم البيان فى علم العربية على التمام فخرج حينئذ الاعراب والبناء ونحوهما بالضرورة ثم لما ورد على هذا التقييد الذى ارتكبه لاخراج تلك المباحث سؤال دفعه بقوله لا يقال وحاصله أن اضافة الابحاث الى ضمير الكتاب المفيدة للتخصيص تخرج تلك المباحث لانها لا تختص بالكتاب بل تعم غيره ولا حاجة فى اخراجها الى ما ارتكبه من التكلف على التكلف وحاصل جوابه أن التخصيص الحقيقى لا يجوز أن يراد ههنا والا لم تكن المباحث الموردة فى الباب الاول بل الثانى

(وتورد ابحاثه) أى ابحاث الكتاب (فى بابين الاول فى افادته المعنى) اعلم أن الغرض افادته الحكم الشرعى لكن افادته الحكم الشرعى موقوفة على افادته المعنى فلا بد من البحث فى افادته المعنى فيبحث فى هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انها تفيد المعنى (والثانى فى افادته الحكم الشرعى) فيبحث فى الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفى النهى من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم الشرع (الباب الاول

فهو لا يصدق الا على المشترك وقد أدخل فيه العام وبعض أقسام الخاص وغيره فاحتيج الى التعميم وادخال كلمة أو على التعريف بأن يقال على كل واحد من افراده كالمشترك أو لامر مشترك بينها كالعام أو لمجموعها كاسماء الاعداد ثم لا بد من تقييد الاجزاء بالمتفقة الحقيقة مما لا يدل عليه اللفظ أصلا ويمكن أن يجاب عنه بأنه لم يرد من الكثير الا هذا المعنى المتبادر ولا نسلم أن العام والجمع المنكر لم يوضع لكثير بمعنى لافرادهما بل موضوع لها بالوضع النوعى والا لكان استعماله فيها مجازا كالضمائر عند من زعم أنه موضوع للمفهوم الكلى وكلام الحنفية فى قولهم بعموم نحو الانسان المعرف بلام الاستغراق والنكرة المنفية مع تعميمهم الخاص

وأصلى فذكر عقيبه (قوله لما كان القرآن) يريد أن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بدله من وضع للمعنى واستعماله فيه ودلالته عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثانى وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام أقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات

الباب الاول بل الثانى أيضا مباحث الكتاب لتناولهما السنة أيضا كالاعراب والبناء وغيرهما (قوله يريد أن اللفظ الدال على المعنى الخ) يريد شرح قول المصنف فى المتن قبل بيان النظم فى الشرح قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى أربع تقسيمات فيندفع توهم صاحب الترجيح أن الشارح ذكر التقسيمات أولا ثم ذكر تفسير النظم وما يتعلق به على خلاف المتن ثم الظاهر أن المراد بالمعنى الثانى غير الاول ولهذا أتى بالظاهر موضع المضمر فلو نكر الثانى ليتعين ذلك لكان أولى لان المعرفة اذا أعيدت معرفة فالغالب أن الثانى يكون عين الاول وانما قلنا أن الثانى عين لان المراد بالثانى المعنى الموضوع له وبالاول ما يعمه وغيره فان دلالة اللفظ على المعنى المجازى بواسطة الوضع أى وضعه للمعنى الحقيقى ولهذا قسموا الدلالة اللفظية الوضعية الى ثلاثة أقسام ثم الضمير فى فيه راجع الى مطلق المعنى لا المعنى الثانى لانتقاضه بالمجاز اللهم الا أن يستثنى ولا الى الاول لئلا يرد الثابت بغير العبارة فان اللفظ ليس مستعملا فيه كما ستعرفه وضمير عليه راجع الى مطلق المعنى أيضا لانه أقرب من رجعه الى المعنى الاول لئلا تنتشر الضمائر والمراد بالمعنى فى قوله الى معناه ما يعم الموضوع له ليلائم قوله وان كان باعتبار دلالته عليه الخ فان التقسيم الرابع

أيضا مباحث الكتاب لانها كالاعراب والبناء وغيرهما فى تناولهما السنة أيضا فوجب المصير فى اخراجها الى التقييد المذكور وهذا هو مراد الفرير بالسؤال والجواب لان ما نسب الى بعض الافاضل أنه قال يعنى لم عدلت عما يقتضيه ظاهر الاضافة من تخصيص المباحث بالكتاب دون السنة والاجماع وعممت بقولك ما له مزيد اختصاص فالجواب أنه لا بد منه لان المباحث لا تختص بالكتاب بل تعمه والسنة والاجماع لانه مع كونه كلاما ظاهرا قاصرا عن التحقيق فاسد فى نفسه أما أولا فلان سوق كلام الشارح رحمه الله تعالى ينادى بأن مصيره الى مزيد اختصاص للتخصيص لا التعميم وان كان فيه عموم فى نفسه والمقصود توجيه كلامه فالواجب التكلم على طبق مرامه وأما ثانيا فلان الاشارة حينئذ فى قوله وهذه تعم الكتاب وغيره فى قوله وكذلك انما هى الى ما صدق عليه ما له مزيد اختصاص وهو مباحث الخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك فيكون عبارة عن المباحث الموردة فى الباب الاول فحينئذ لا يستقيم قوله وكذلك لانه يقتضى تشبيه الشئ بنفسه فتدبر واستقم قال (يريد أن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى الخ) أقول هذا شرح المصنف رحمه الله تعالى فى المتن قبل بيان النظم فى الشرح قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى أربع تقسيمات فبطل ما قيل ذكر الشارح رحمه الله تعالى أولا التقسيمات ثم ذكر تفسير النظم وما يتعلق به على خلاف المتن ثم لما ساق الشارح رحمه تعالى الكلام فى اللفظ الدال على المعنى بالوضع أن يرجع ضميره له الى اللفظ الدال بالوضع وان يراد بالمعنى فى للمعنى المذكور أولا وهو المعنى الموضوع وان يرجع ضمير فيه وعليه الى المعنى الثانى الذى هو عبارة عن المعنى الموضوع له فيخرج المجاز ولا بد من خروجه لان الكلام فى اللفظ الدال على المعنى بالوضع كما عرفت فبطل ما قيل ذكر المعنى باسمه الظاهر دون الضمير لئلا يعود الى خصوص المعنى المذكور أولا فيخرج المجاز فان اللفظ المجازى ليس موضوعا للمعنى الدال هو عليه وكذا يلزم أن يكون المراد من ضمير فيه جنس المعنى لا خصوصيته واحد من المعنيين المذكورين لانه ان أريد الاقرب كما هو ظاهر العبارة خرج المجاز أيضا لانه ليس فيه استعمال اللفظ فى الموضوع له وان أريد الابعد خرج الدال بالاشارة لان اللفظ لم

عما وضع للواحد الشخصى والنوعى والجنسى وجعلهم أسماء الاجناس موضوعة لنفس الطبيعة كاعلام الاجناس صريح فى اعتبار الوضع النوعى فى العام وقد نص صاحب الكشاف على أن الاسم لا يدل الا على مسماه واللام لا تدل الا على معناه من التعريف والتعين عند المخاطب والعموم فى الموصولات انما هو باعتبار الصلة والحشو فان قلت فما تقول فى أسماء العدد وصيغ التثنية قلت لعل المصنف يقول ان صيغ التثنية وأسماء الاعداد وان كانت موضوعة للحقيقة والمرتبة المعينة بالوضع الشخصى موضوعة لافرادها المحصورة المتكثرة بالوضع النوعى مثلا الثلاثة موضوعة لكل ثلاثة كالثلاثة فى ثلاثة رجال وثلاثة أسماء وثلاثة دراهم وهلم جرا وهو وان لم يكن محصورا من هذه الجهة يصدق عليه انه محصور من جهة أخرى وعبارة فخر الاسلام فى تعريف الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد ناظرة اليه فتأمل (قوله بجمع منكرا ونحوه) قيل عليه فيدخل كل عام مقصود

الثلاث الاول ما هو صفة للفظ وأما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة

ليس بالنسبة الى الموضوع له كما لا يخفى فليتأمل

يستعمل فى المعنى المدلول عليه بالاشارة فان قيل سلمنا ان المعنى الثانى عبارة عن الاول فلا بد بدليل قوله فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول فان التقسيم الاول لا يتناول المجاز وأما كون الضميرين راجعين الى المعنى الثانى الذى هو عبارة عن الاول فلا بدليل قوله وان كان باعتبار استعماله فهو الثانى وان كان باعتبار دلالته عليه الخ فان هذين التقسيمين يتناولان المجاز قلنا الباقى باعتبار أينما وقع ههنا الملابسة ولا شك أن التقسيم الملتبس باعتبار استعمال اللفظ فى الموضوع له يتناول المجاز فليتأمل قال (وأما الاقسام الخارجة من التقسيم الخ) أقول اعلم أن المفهوم من نقل الشارح رحمه الله تعالى هذه العبارات المختلفة من الامام فخر الاسلام ثم قوله بعد ذلك وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ لان اختلاف هذه العبارات خال عن ذلك بل تسامح فيها كما صرح به شراح كلامه وليس كذلك بل فى كل منها فائدة لو وقع التعبير بغيرها لفاتت تلك الفائدة فلتحقق فى هذا المقام ليحصل فى ضمنه ما هو المرام فنقول وبالله التوفيق ان الشيخ رحمه الله تعالى قد اختار فى النظم تقسيما يعم نظره ويجم غمره أما الاول فلعمومه المفرد والمركب وأما الثانى فلاحاطة الاعتبارات من ابتداء وضع الواضع الى افهامهم السامع فان أداء المعنى باللفظ الجارى على قانون الوضع يستدعى أولا وضع اللفظ للمعنى ثم دلالته عليه أى كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فاللفظ بتلك الاعتبارات الاربع تقسيمات أربع مربعة الا الثانى فانه مثمن كما سيأتى ثم انه لغاية اهتمامه بتفهيم الكلام تعرض أربع مرات بهذه الاقسام مرة أولى باعتبار تعلق كل تقسيم بجهة من الجهات الاربع المذكورات وثانية باعتبار تعداد كل تقسيم من التقسيمات المذكورة وثالثة باعتبار مفهوم كل قسم منها وذكر مأخذها ورابعة باعتبار بيان كل قسم من أقسام التقسيمات المذكورة وترتيبها ثم لما كان المقصود الاصلى فى أقسام القسم الرابع فهم المعنى لما عرفت أنه آخر الاعتبارات ولم يحصل للنظم بسببه اسم مخصوص كما يحصل بالاقسام السابقة أما الدلالة والاقتضاء فظاهر وأما العبارة والاشارة فلما سيأتى أن العبارة عبارة عن سوق الكلام والاشارة عن الايماء الى معنى لم يقصد اصالة ولذا عبر عن الاقسام من قصد ضبط الكلام بالدال بالعبارة والدال بالاشارة والدال بالدلالة والدال بالاقتضاء ناسب أن لا يعتبر فى المقسم النظم بل الوقوف ناسب أن يقسم لفظ المعرفة لان ابهامه يزيد اختصاص بأقسام يعتبر فى مقسمها الوقوف بلا مرية فلذا قال والرابع فى معرفة وجوه الوقوف وفى تعداد أقسام كل مقسم بقوله الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه وفى تعريف الاقسام للاولين بقوله الاستدلال بعبارته والاستدلال باشارته وللاخيرين بقوله الثابت بدلالة النص والثابت باقتضاء النص وفى بيان أحكام الاقسام بقوله الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه والسر فى ذلك قد عرفت أن القسم الرابع لا يحصل للنظم بسببه اسم مخصوص كما يحصل فى البواقى فلا يسمى كل قسم منه باسم على حدة كما يسمى فى غيره بل يعبر عن تلك الاقسام فى كل مقام بما يناسب ذلك المقام أما الاول فلان ذلك المقام مقام تعداد الاعتبارات الاربع التى هى منشئ لتقسيمات فالمناسب له أن يتعرض لاقسام القسم الرابع بوجوه الوقوف لان الوقوف آخر الاعتبارات وأما الثانى فلان ذلك المقام مقام تعداد النظم وقد عرفت أن النظم لا يسمى باعتبار الرابع باسم لكن الاستدلال لما كان سببا للوقوف على المراد مناسبا للنظم لان الاستدلال لا يكون الا به وأما كان باعتبار معناه عبر به عن تلك الاقسام بحسب اقتضاء ذلك المقام

على البعض بدليل العقل أو غيره وفساده بين لانه عام ينتظم جميع ما يصلح له قبل التخصيص وبعده وأجيب عنه بانا لا نسلم أنه عام بعد التخصيص على الحقيقة ولو أطلق ذلك عليه فهو مجاز باعتبار ما كان أو على اصطلاح البعض وهو صالح لما اختص منه والمخصص انما بين أنه غير مراد منه وذلك معنى عدم الانتظام لجميع ما يصلح له لا انه لا يصلح له (قوله فعلى قول من لا يقول الخ) وهو مذهب مشايخنا العراقيين وهو المختار عند المصنف وغيره من المحققين (قوله وعلى قول من يقول بعمومه) كمشايخ ما وراء النهر أما لعدم اعتبار الاستغراق فى العموم بل الشرط فيه انتظام جمع من المسميات باعتبار أمر مشترك على ما اختاره فخر الاسلام البزدوى وحجة الاسلام الغزالى رحمهما الله وجماعة وأما لزعم أن الجمع المنكر مستغرق كما ذهب اليه جماعة نظرا الى صحة الاستثناء فى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ومثل قولهم تمرة خير من جرادة (قوله الجمع المنكر الذى يدل الخ) اعترض عليه بأنه اذا كان واسطة بين الخاص والعام بناء على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من أقسام اللفظ باعتبار وضعه ولهذا أخرج المؤول من هذا القسم بأنه لا وجه

الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا أو غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى أن أقسام التقسيم الرابع أقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى أن الدلالة والاقتضاء أقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بأن الجميع أقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى أخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فأقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم أقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وأرادوا به النظم الدال على المعنى للقطع بأن كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعاني لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تأدية المعاني بالتركيب حدثت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه أيضا

(قوله فذهب بعضهم الخ) استدل الذاهبون الى الاول بان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجوه النظم وفي وجوه أقسام البيان بذكر النظم في استعمال ذلك النظم ولم يذكره في التقسيم الرابع فتعين أنه جعل أقسام التقسيمات الثلاث الاول للنظم وأقسام التقسيم الرابع للمعنى وأن تسامح في البيان واستدل الذاهبون الى الثاني بأنه ذكر في الدلالة والاقتضاء الثابت بالدلالة وبالاقتضاء ولا شك أن الثابت به ما هو المعنى ولم يقل في العبارة والاشارة الثابت بالعبارة و بالاشارة فظهر أنهما ليسا من أقسام المعنى بل من أقسام اللفظ وان سومح في العبارة (قوله صفة للفظ الخ) أما العربية فظاهر وأما المكتوبية فلما صرح به في شرح المقاصد من أن الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية والمكتوب هو اللفظ وان كان المثبت في المصحف هو الصور والنقوش كما سبق وأما النقل بالتواتر فلان خصوص المعنى لم ينقل بالتواتر ولو سلم فالمراد اختصاص المجموع والله أعلم (قوله فان روعيت على ما ينبغي الخ) هذا يستدعي أن لا يكون الرجل بليغا الا اذا راعى قدر ما تفي به طاقته حتى لا يقدر على كلام أبلغ من هذا الموجود وفي لزومه في البلاغة تردد اللهم الا أن يراد من قوله صار الكلام بليغا أنه يكون كاملا في

وأما الثالث فلان ذلك المقام مقام التعريف والمناسب ان يعرف كل قسم بما يلائمه وقد عرفت أن العبارة والاشارة أقرب الى اللفظ من الدلالة والاقتضاء فناسب أن يذكر بالاستدلال المناسب للفظ والدلالة والاقتضاء أقرب الى المعنى من الاولين فناسب أن يذكر بالثابت المناسب للمعنى وأما الرابع فلان ذلك المقام مقام بيان أحكام الاقسام فناسبه ذكر الوقوف على المراد لكونه ملائما للاحكام فظهر أن اختلاف العبارات لم ينشأ من عدم الالتفات بل يتضمن كل منها فائدة بحسب المقام يدركها من وقف على ما ذكرنا من ذوي الافهام قال (وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم الخ) أقول أي ذكر في تفسير الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع ما هو صفة للمعنى لكن لا بالعبارة المذكورة ههنا بل هي نقل بالمعنى كما يظهر من النظر في الاصل قال (حدث أغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات) أقول المراد بالاغراض المختلفة مثل التحقير والتعظيم واظهار البلادة والذكاء ونحو ذلك و بالكيفيات والخصوصيات مثل التنكير والتعريف والذكر والحذف ونحو ذلك فان روعيت الى الكيفيات والخصوصيات مع حسب الاغراض المختلفة الحادثة على ما ينبغي لا بقدر ما هو الواقع

بلعل الجمع المنكر سيما جمع القلة موضوع الكثير غير محصور عند من لا يقول بعمومه والجواب عن الاول أن مختار المصنف في العام المخصوص بالبعض أنه حقيقة في الباقي فيكون معنى وضعيا لا كالمؤول لا يقال لا فرق بين اعتبار رأي المجتهد في المؤول وبين اعتبار القرينة في الواسطة لانا نقول القرينة في الاول لدلالة المشترك على بعض المعاني وفي الثاني لاخراج البعض لا للدلالة على الباقي وعن الثاني أن معنى غير المحصور ليس أن ما يدل عليه اللفظ غير متناه أو لا يناله الاحصاء بل المعنى ان كثرته غير منحصرة على عدد معين وحد معين كالرجال مثلا فان كثرته غير مختصة بكثرة هي الثلاثة أو الاربعة أو الخمسة أو غير ذلك (قوله كرجل وفرس) اشارة الى أن النوع في اصطلاح أئمة الاصول وعرفهم قد يكون ما هو النوع عند أرباب المعقول كالفرس وقد يكون ما هو أخص منه كالرجل لاختلاف لوازمه الشرعية ولوازم المرأة لاختصاصه بأحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود وغير ذلك دون المرأة (قوله ان ترجح بعض معانيه) اشارة الى أن مراد من فسر المؤول بما يترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي من أصحابنا كفخر الاسلام أراد المؤول

معجزلان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة أوقار من العلم والجواب أن هذا أيضا من اعجاز النظم لانه يحتمل من المعاني مالا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول أبي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلاة أن

البلاغة لا الى حد الاعجاز بدليل قوله واذا بلغ (قوله والجواب أن هذا أيضا من اعجاز النظم) فيه بحث اذ يحتمل أن يكون مراد القائل ان الاطلاع على معاني القرآن أنفسها والاحاطة بها علما مع قطع النظر عن الدلالة عليها بالكلام خارج عن طوق البشر فلا يكون من اعجاز النظم وكون هذه المعاني بحيث لا يحتملها غير كلام الله ورجوع هذا الى اعجاز النظم لا ينافي كونها في أنفسها بحيث يكون الاطلاع عليها والعلم بها خارجا عن طوق البشر ولا يستلزم كون هذا أيضا من اعجاز النظم فليفهم (قوله ومقصود المشايخ الخ) مرتبط بقوله كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا الخ وما بينهما من تتمة الاول (قوله دفع التوهم الناشئ الخ) قيل التوهم المذكور يندفع بأن يقال القرآن اسم للنظم الدال على المعنى والجواب أنه تعيين الطريق وليس من دأب المناظرة على أن فيما اختاروا اشعارا بكون المعنى

لاقتضائه أن لا يكون البشر بليغا لانه غيب لا يطلع عليه الا الله تعالى بل الطاقة البشرية فان المتكلم بعد حصول له ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ اذ غلب على ظنه أن المقام الفلاني يقتضي عشر خصوصيات مثلا فان راعاها في كلامه يكون كلامه بليغا وان ترك شيأ منها أو زاد عليها لا يكون بليغا وان كان المتكلم بليغا وان غلب على ظنه أن المقام يقتضي تعرية الكلام عن الخصوصيات يجب عليه ذلك حتى اذا اعتبر شيأ منها فيه لا يكون بليغا وبالجملة بلاغة الكلام عبارة عن مطابقته لمقتضى الحال والمعتبر في كلام البشر رعاية مقتضى الحال بقدر الوسع فان اقتضى المقام زيادة الاعتبارات يجب رعايتها كذلك بقدر الوسع وان اقتضى الانقص يجب كذلك وان اقتضى عدم رعايتها يجب تركها بالكلية وهذا نوع من الاعتبار المناسب كما صرح به المحققون من شراح المفتاح وفي كلام الله تعالى رعاية قدر ما في نفس الامر فانه عالم بجميع الكيفيات وكمياتها فيراعي ما يجب رعايته لا أزيد ولا أنقص ولهذا كان القرآن معجزا يمتنع معارضته للبشر ووجود كلام أوفى منه بتأدية الاغراض فبطل ما قيل يفهم منه أن المتكلم اذا راعى في كلامه بعض مقتضيات الاحوال مع قدرته على رعاية أكثر لم يكن كلامه هذا بليغا والظاهر خلافه فان أحوال البلغاء في ايراد الكلام متفاوتة فتارة يقفون في مقام التناكر والتفاخر فيرومون تأدية كلامهم مع شجاعة في ابل الشعر فيراعون فيه ما في طاقتهم من غير اهمال نكتة وأخرى بالمحاورات على مجاري العادات فيكتفون بحصول المطابقة بمقتضى الحال في الجملة وان لم يكن في الدرجة الاعلى مع أن كل كلامهم بليغ ولا يخفى أن الله قادر أن يأتي بكلام أوفى بتأدية الاغراض مما أنزل خصوصا سوى القرآن فتدبر واستقم ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال هذا مرتبط بقوله كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى وأرادوا به النظم الدال على المعنى وما بينهما من تتمة الاول ومتمماته فان قيل القول بأنه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه أيضا فلذا تم الا أنه مشعر بعدم كون المعنى ركنا أصليا فلا يلائم غرض أبي حنيفة رضي الله عنه والمقصود توجيه كلامه فان قيل لا وجه لكونه ركنا فضلا عن كونه أصليا لما عرفت أن معنى النظم والمعنى الدال على المعنى بالضرورة قلنا لما كان المقصود من وضع اللفظ افادة المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه فاعتبر ركنية اللفظ نظرا الى الظاهر والمعنى نظرا الى الحقيقة ولرجحان الحقيقة على الظاهر اعتبر ركنا أصليا فان قيل الركنية تنافي الزيادة كما سبق وسيأتي عدم تغير الاسم والرسم بانتفائه فان من الاجزاء ما لا يتغير بانتفائه اسم الكل ورسمه كاليد والرجل مثلا من زيد بخلاف الرأس فلا تنافي قال (المصنف

الامرين من المشتق منه وهيئة المشتق فصفة فيصدق على كل صفة وهذا التوجيه ادعى حميد الدين الشاشي سماعه من المصنف

وبغالب الرأى الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد أو القياس أو التأمل في نفس الصيغة فلا يرد أن المؤول قد لا يكون من المشترك وترجيحه قد لا يكون بغالب الرأى فان الخفي والمشكل والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا وبظني يسمى مؤولا (قوله بالرأى) لم يقل بغالب الرأى لان غلبة الظن ليس بشرط في ذلك بل يكفي حصول الظن سواء كان بخبر الواحد والقياس أو بالتأمل في نفس الصيغة كثلاثة قروء وغالبا كان أولا وكونه من أقسام النظم باعتبار الوضع عندهم نظرا الى أن الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة (قوله الاسم الظاهر) قد يراد به ما هو ليس بضمير وقد يراد ما ليس بمبهم مطلقا وهو المراد ههنا (قوله فصفة) قيل جعلها مقابلا لاسم الجنس خلاف الاصطلاح ورد بأنه لم يجعله مقابلا له بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس (قوله مع وزن المشتق) اما متعلق بوضع فيكون وزن المشتق وهيئته داخلا في الموضوع فالمراد أن الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له كلا

المرادمن النظم ههنا اللفظ الا أن في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء أدب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روي عن أبي حنيفة أنه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلاة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لوقرأ

وأما متعلق بكان فيكون وزن المشتق دا خلافي الموضوع له فالمعنى أن المشتق عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب مثلا معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا هو المراد من قولهم في تعريف الصفة ما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين هو المقصود واعترض عليه بأن التعريف على هذا لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل أو المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى لا يكون الا بهما فليس معنى الابيض هو البياض مع الافعل ولا العطشان هو العطش مع الفعلان اذ لا يعبر عنهما بالافعل والفعلان ونحو ذلك وان منع ذلك منع خروج اسم المكان والآلة للقطع بأن القول أن معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بأبعد من القول بأن الابيض معناه البياض

القرآن عنده اسم للمعنى خاصة (قوله المراد من النظم ههنا اللفظ) لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالبها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق أو هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما الا انا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث ينقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا أن يقال المراد بأقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بأن تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما أن اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي أن يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فآثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر (قوله بل اعتبر المعنى) لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة

ركنا كما هو المناسب لغرض أبي حنيفة رحمه الله (قوله المراد من النظم ههنا اللفظ) والتنبيه على هذا قال المصنف قسم اللفظ بعد ان قال لما كان القرآن نظما والا الخ ولم يقل قسم النظم وانما قال ههنا لانه قد يطلق ويراد به الشعر والمعنى المصدري واللفظ المرتب وهذا لا يدفع توجه الايراد الثاني كما زعمه صاحب الترجيح لان سوء الادب بالنسبة الى استعمال ما بقي (قوله حيث ينقسم الى الخاص والعام الخ) فيه بحث لان مورد القسمة ههنا اللفظ لا النظم فلا يحتاج الى تفسير النظم باللفظ وان فسر المصنف نفسه وأما وجه ترتب الجزاء على الشرط فواضح اذ يكفي في ذلك كون اللفظ جزأ من النظم (قوله اللهم الا أن يقال المراد الخ) وبهذا التوجيه يظهر أيضا صحة تقسيم الكتاب الى الاقسام وذلك لان المراد بالكتاب المجموع الشخصي أو المفهوم الكلي الشامل للكل والبعض الدال على الحكم وذلك آية آية كما هو من البين أن بعض الاقسام ليس بهذه المرتبة (قوله قلنا النظم الخ) حاصل الجواب أن اطلاق النظم على الشعر ليس بالنظر الى الاصل بخلاف اطلاق اللفظ على الرمي فانه حقيقة فلو قال بدل قوله والمراد به اللفظ والمراد

المراد من النظم ههنا اللفظ) أقول يعني أن مراد القوم بالنظم في هذا المقام هو اللفظ وانما احتاج الى بيانه لانه ذكر في المتن النظم في سياق لما واللفظ في جوابه فورد عليه أن حق العبارة أن يقال لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم النظم الخ فرده بأن مراد القوم ههنا بالنظم هو اللفظ واختيارهم النظم عليه لرعاية الادب فتقسيمه تقسيمه وانما قال ههنا لان النظم قد يطلق ويراد به الشعر والمعنى المصدري واللفظ المرتب كما ذكر في الشرح واحترز به عن ارادتها وهذا يدفع توجيه الايراد الثاني لان سوء الادب الحاصل في استعمال ما كان في اللفظ باق كما سيأتي بيانه قال (لا يقال النظم على ما فسره المحققون الخ) أقول حاصل السؤال أن مراد القوم بالنظم لا يجوز أن يكون اللفظ لان المحققين منهم فسروه بالتعيين واللفظ ليس شيأ منهما وحاصل الجواب أن طريق المجاز غير محصور فانهم أرادوا به ههنا اللفظ مطلقا من قبيل اطلاق المقيد على المطلق كما في المشفر بقرينة اطلاقه على المفرد حيث قسموه الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك اللهم الا أن يحمل اضافة الاقسام الى النظم على كونه لادنى ملابسة بأن اراد الاقسام المتعلقة بالنظم فحينئذ لا يراد به مطلق اللفظ بل المنظوم قال (كما أن اللفظ يطلق الخ) أقول منشأ السؤال قول المصنف رحمه الله تعالى لان للفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم وحاصله أن اللفظ كما يتضمن سوء الادب بالنظر الى الاصل كذلك النظم يتضمنه بالنظر الى الاصل لانه أيضا يطلق على الشعر والجواب ان اطلاقه على الشعر ليس بالنظر الى الاصل بل بالنظر الى العارض فانه حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ثم استعمل في الشعر مجازا بخلاف اللفظ فانه حقيقة في الرمي ابتداء قال (لان مبنى النظم على التوسعة

المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة أو أكثر غير مؤولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلاة بقراءة التفسير فيها اتفاقا وقيل من غير تعمد والا لكان مجنونا فيداوى أو زنديقا فيقتل وأما الكلام في أن ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء. فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد أعني المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلاة قلنا أقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا أو حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب

به العبارة لكان أنسب (قوله ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر) اعترض عليه بمنع كون هذه الرخصة رخصة الاسقاط بل هي رخصة الترفيه والتخيير صرح به الامام برهان الدين في شرح البزدوي كيف ولو كان رخصة اسقاط لما جاز العمل بالعزيمة فان من أحكام رخصة الاسقاط أن يأثم العامل بالعزيمة كما في المسافر المتمم للاربع وههنا ليس كذلك اذ لو قرأ بالعربي يجوز ويسقط به الفرض اجماعا بل هو أولى لسلامته عن الخلاف وقد يجاب بأن المسقط لزوم النظم لا نفسه كما دل عليه صريح عبارة الشرح ولا نسلم ان جواز القراءة بالعربي فيها باعتبار ان النظم لازم بل باعتبار أنه موجود ووقوعه عن الفرض لا يدل على لزومه كما لو قرأ زائدا على أصل الفرض في الصلاة (قوله وقد تكلم بكلمة أو أكثر) ظاهره يدل على أنه لو قرأ بالفارسية مقدار ما تجوز به الصلاة لا يجوز وغاية المجوز أن يتكلم بترجمة كلمة أو كلمتين في أثناء القراءة بالعربية (قوله وأما الكلام في أن ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء) هو قوله فيما بعد والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود أعني المعنى (قوله قلنا أقام العبارة الفارسية الخ) الظاهر أنه اختيار للشق الثاني وحاصله أنه لا يلزم من عدم كون المعنى قرآنا عدم فرضية قراءة القرآن لان العبارة الفارسية أقيمت مقام العربية فحصل قراءة القرآن بهذا الاعتبار وتوهم كثير من الناظرين أن الجواب باختيار الشق الاول نظرا الى أن ظاهر قوله فجعل النظم مرعيا ناظر الى قوله في الشق الاول من السؤال يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن لا وجه له لان مجرد المعنى اذا كان قرآنا يلزم اللازمان المذكوران ولا يدفعه اقامة العبارة الفارسية مقام النظم المنقول لان الكلام مسوق على كون مجرد المعنى قرآنا وهذا ظاهر على المتأمل بقي ههنا بحث وهو أن التسمية مع كونها قرآنا في الصحيح لما لم تكن آية تامة عند الشافعي لم يتأد بها فرض القراءة المقطوع به لان في خلافه شبهة فكان ينبغي أن لا

الخ) أقول يعني أن بناء النظم على التوسعة والتيسير في الصلاة وغيرها أما الصلاة فلقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن اذا حمل على ظاهره وأما غيرها فلما قالوا انه أنزل أولا بلغة قريش لكمال فصاحتها فلما تعسرت على سائر العرب نزل التخفيف بسؤال النبي عليه السلام وسقط وجوب رعاية تلك اللغة حتى جاز لكل أن يقرأ بلغته فلما جاز للعربي مع كمال قدرته على لغته أن يقرأ بلغة غيره من العرب فلغير العربي مع عجزه أولى قال (ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر) أقول فيه بحث لانا لا نسلم كون هذه الرخصة رخصة اسقاط بل رخصة ترفيه وتخيير ولو كان كذلك لما جاز العمل بالعزيمة فان من أحكام رخصة الاسقاط أن يأثم العامل بالعزيمة كما في المسافر المتم للاربع ولابس الخف لغاسل الرجل وههنا ليس كذلك اذ لو قرأ بالعربي يجوز ويسقط الفرض به بالاجماع بل هو أولى بسلامته من الخلاف قال (وقد تكلم بكلمة أو أكثر) أقول أي بترجمة كلمة أو أكثر فان اشتراط عدم التأويل وعدم الاحتمال للمعاني انما هو في الكلمات القرآنية لا في الالفاظ العجمية قال (فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن الخ) أقول منشأ السؤال قول المصنف رحمه الله تعالى بل اعتبر المعنى فقط بعد قوله وقد روي

مع الافعل وأجيب بأن المراد من وزن المشتق وزن جنسه أي وزن مشتق ما كالضارب والمضروب فالمعنى الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع الفاعل والمفعول فصفة وهذا يصدق على جميع أسماء الفاعلين والمفعولين من الثلاثي المجرد وغيره وعلى الصفات المشبهة ولا نسلم أن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات ليس بداخل في الصفات على رأي المصنف ولعله يلتزم مخالفة القوم في الاصطلاح اذ لا مشاحة فيه مع انهم صرحوا بأن الاستعارة التبعية انما تجري في الحروف والافعال والصفات مع القطع بجريانها في الاسماء المذكورة وبأن المراد كون المشتق منه مقصودا دون الوزن فان ملاحظة الذات المبهمة لضرورة قيام المعنى بها كما يدل عليه تعريفهم السابق وقد نبه المصنف على الاول بالتقديم وعلى الثاني بالتأخير لان تأخير ما حقه التقديم والعكس في التنظيم لا يكون في كلام البليغ الا عن نكتة وعلى الثالث بادخال مع على المتبوع اذ التابع بما هو تابع لا يوجد الا مع المتبوع فيدخل المتبوع بالعرض بخلاف الاسماء المذكورة فان المشتق منه ليس مقصودا فيها بالذات بل الامر بالعكس (قوله فان تشخص معناه) فتدخل اعلام الاجناس لان

كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم

رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز اذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز أن يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس أو دلالة النص نظرا الى أن المعتبر هو المعنى على ما سبق (قوله بغير العربية) اشارة الى أن الفارسية وغيرها سواء في ذلك الحكم وقيل الخلاف في الفارسية لا غير (قوله حتى لو قرأ آية) اشارة الى أنه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض

يتأدى بالمعنى المجرد بدون النظم لما أن المعنى المجرد ليس قرآنا عندهما الا أن خلافهما ليس أدنى في ايراث الشبهة من خلافه مع أن خلافه مع الاتفاق في القرآنية في كونه آية تامة وخلافهما في كونه قرآنا على ان الكلام مسوق على أن المعنى المجرد ليس قرآنا عند أبي حنيفة رضي الله عنه أيضا فتأمل (قوله بدليل لاح له) كان ذلك الدليل ما نقل عن بعض الافاضل من أن من في الآية للتبعيض وبعض ما يقرأ من القرآن نوعان بعض تركيبي كالآية ونحوها مما هو بعض من التمام وبعض بسيطي كالمعنى بدون النظم العربي فيكون كل منهما جائز القراءة من غير عجز لعموم البعض لهما وهذا انما يظهر اذا جعل القرآن عبارة عن مجموع اللفظ والمعنى (قوله فان قيل فعلى الاول الخ) يمكن أن يدفع بأن تجعل الآية من قبيل عموم المجاز بأن يراد من القرآن النظم الدال مطلقا فذكر الخاص وارادة العام (قوله ويثبت الحكم في المجاز بالقياس) فيه بحث وهو أنه ينبغي أن لا يتأدى فرض القراءة المقطوع به بالقياس لانه مظنون واعترض أيضا بلزوم الزيادة على الكتاب بالقياس مع عدم جوازها لكونها في معنى النسخ وأجيب بأنها انما تلزم اذا كان اللفظ قطعيا في مدلوله وههنا ليس كذلك لان كثيرا من أهل التفسير ذهبوا الى أن المراد من القرآن الصلاة والمعنى والله أعلم أقيموا ما تيسر في الصلاة ولو سلم أن المراد ذلك فهو عام خص منه البعض وهو ما دون الآية وسيأتي أنه حينئذ يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس وفيه اشكال لان جمهور الفقهاء على أن القرآن فرض بهذه الآية اللهم الا أن يحمل على الفرض العملي لا الاعتقادي فليتأمل (قوله وقيل الخلاف في الفارسية لا غير) لانها قريبة من العربية في الفصاحة وقيل لانها

عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لم يجعل النظم لازما في حق الصلاة بل اعتبر المعنى فقط لا يخلو اما أن يكون المجرد قرآنا عنده أولا الاول باطل لاستلزامه عدم اعتبار النظم في القرآن وهو محال لان النظم اما نفس القرآن بناء على التحقيق أو جزؤه بناء على التسامح وعلى التقديرين يمتنع انفكاكه عنه واستلزامه عدم صدق الحد عليه وهو أيضا محال لانا قد حققنا أنه جامع ومانع وكذا الثاني لاستلزامه عدم فرضية القرآن في الصلاة لان النظم الذي هو قرآن بالاجماع لم يجعله فرضا في الصلاة وما اكتفى به اذا لم يكن قرآنا لم يلزم ذلك بالضرورة وتقرير الجواب أنا اخترنا أولا الشق الاول والملازمان انما يلزمان اذا لم يعتبر الامام النظم خلفا وليس كذلك لانه أقام العبارة الفارسية مقام المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا ونختار ثانيا الشق الثاني واللازم المذكور انما يلزم اذا تعلق جوازها بقراءة القرآن المحدود وليس كذلك بل هو متعلق بمعناه والامام حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له ولعل ذلك الدليل أن الظاهر ان من في الآية للتبعيض بقرينة ذكر التيسر وقد نقل عن بعض الافاضل أن بعض ما تيسر من القرآن نوعان بسيطي كالآية ونحوها مما هو بعض من التمام وبعض تركيبي كالمعنى بدون النظم العربي فيكون كل منهما جائز القراءة من غير عجز لعموم البعض لهما قال (ويثبت الحكم في المجاز بالقياس) أقول لا يقال الزيادة على الكتاب بالقياس لا تجوز لانها في معنى النسخ لانا نقول الزيادة انما تلزم اذا كان اللفظ قطعيا في مدلوله وههنا ليس كذلك لان أكثر أهل التفسير على أن المراد بالقرآن الصلاة لا معناه الظاهر والمعنى

في أسماء الاجناس كلا منهما موضوع للطبيعة أو لأواحد من الشخص المعهودية والتعين عند المخاطب فتدخل في العلم (قوله واسم جنس) قال الزمخشري في المفصل اسم الجنس ينقسم الى اسم عين واسم معنى وكلاهما ينقسم الى اسم غير صفة واسم هو صفة فالاسم غير الصفة نحو رجل وفرس وعلم وجهل والصفة نحو راكب وجالس ومفهوم ومضمر (قوله وهما مشتقان) أي العلم واسم الجنس كنائلة وحارث ولما جعلهما المصنف مقابلا للصفة الشاملة لجميع المشتقات فلا يتصور الاشتقاق فيهما الا باعتبار المعنى المنقول عنه وهما سيان في عدم الاشتقاق باعتبار المعنى المنقول اليه ولكنه لا حظ في التعاريف والتقاسيم أحوال المعرفات والاقسام من حيث هي أي مع قطع النظر عن كونها في هذا الوضع أو في غيره ولهذا أسند خروج المشترك الى قيد وضعا دون الاستغراق ولم يبال بانضمام لظهور خروجها بقيد الاستغراق

بل

لكن الاصح أنه رجع عن هذا القول أى عن عدم لزوم النظم فى حق جواز الصلاة فلهذا لم أورد هذا القول فى المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر أن مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة (باعتبار وضعه له) هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك كما سيأتى وهذا ما قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى الاول فى وجوه النظم صيغة ولغة (ثم باعتبار استعماله فيه) هذا هو التقسيم الثانى فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال الى أنه مستعمل فى الموضوع له أو فى غيره كما يجىء (ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما) وهذا ما قال فخر الاسلام والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما أورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه (ثم فى كيفية دلالته عليه)

بل المتطهر أيضا فان قيل المتأخرون على أنه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم فى ذلك أيضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأى المتقدمين فانه لا نص عنهم فى ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود أعنى المعنى (قوله لكن الاصح أنه رجع) الى قولهما على ما روى نوح بن أبى مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربى وقال صدر الاسلام أبو اليسر هذه مسئلة مشكلة اذ لا يتضح لاحد ما قاله أبو حنيفة رحمه الله تعالى وقد صنف الكرخى فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف (قوله باعتبار وضعه) بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفى لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق فى الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى

لغة أهل الجنة كالعربية ذكره فى شرح المنظومة المسمى بالحقائق (قوله بل المتطهر أيضا) عدم جواز مداومة القراءة بالفارسية للمتطهر يدل على أن عدم جوازها للجنب والحائض ليس لعدم كون النظم لازما فى غير جواز الصلاة ليكون ناقضا لقوله جعله لازما فى غير جواز الصلاة كالذى ذكره بقوله فان قيل (قوله فان قيل المتأخرون على انه يجب سجدة التلاوة الخ) قيل لا يلزم من القول بسجدة التلاوة على من قرأ بالفارسية وحرمة مس مصحف رقم به للجنب والحائض القول بصدق القرآن عليه فان القول الاول لابى حنيفة ليس بأقل من ايراث الشبهة والعبادات كالكفارات مما يثبت بالشبهات وكذا الحرمة وأجاب الامام برهان الدين فى شرح البزدوى عن المسئلتين بأن المكتوب أو المقروء بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرآنا فيحرم مسه لغير المتطهر وقراءته للحائض والجنب كالتوراة والانجيل وعن سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلاة لانها من أركانها وبينهما مشاركة فى المعنى وهو مطلق السجود فيجوز أن تلحق بالصلاة بواسطتها وركنية النظم قد سقطت فى الصلاة فيسقط فيما الحق بها (قوله قال فخر الاسلام الخ) ليس هذا استدلالا على رجوعه بل هو بيان وجه الرجوع (قوله حيث وصف المنزل بالعربى) فى قوله تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا وقوله سبحانه وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين وانما قال يخالف ظاهرا لاحتمال أن يرجع الضمير فى الآية الاولى الى السورة ويكون التذكير باعتبار كونها قرآنا وان يتعلق بلسان عربى فى الآية الثانية بقوله من المنذرين لا بقوله لتنزيل على أنه يحتمل أن يكون محمولا على التغليب فلا ينافى التكلم بكلمة أو أكثر

والله أعلم أقيموا الصلاة ما تيسر من الصلاة ولو سلم أن المراد ذلك فهو عام خص منه البعض وهو ما دون الآية وسيأتى انه حينئذ يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قال (قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا) أقول فيه نظر لان الرجوع ان ثبت عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى فلا حاجة الى الاستدلال وان ثبت لا يفيد قوله حيث وصف المنزل بالعربى لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه فى زبر الاولين قال الله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين وانه لفى زبر الاولين أولم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بنى اسرائيل ولو نزلناه على بعض الاعجمين فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين والضمائر كلها راجعة الى التنزيل بمعنى المنزل هو الظاهر من النظم فان غيره تعقيد لفظى وهو مخل بالفصاحة على ما عرف فى موضعه على أن تأويل بعض لا يلزم غيره فى دفع ما هو الظاهر وقوله بلسان عربى مبين ليس بقاطع فى تعلقه بنزل لجواز تعلقه بالمنذرين ولئن سلم فبالنظر اليه لا تجوز القراءة بالفارسية وبالنظر الى قوله لفى زبر الاولين تجوز واعمال الدليلين ولو بوجه أولى من اهمال أحدهما فيحمل قوله لفى زبر الاولين على حالة الصلاة لانها حالة المناجاة

دون الوضع الواحد فالاعتراض عليه بأن المشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير ليس بشئ على أن عدم الاشتقاق باعتبار المعنى العلمى ممنوع لانه لا يلزم دخول جهة المناسبة المعتبرة فى الاشتقاق بل

المستعمل هو فيه ظاهرا كان أو خفيا ونخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله فى المعنى نظرا الى أن التصرف فى الكلام نوعان تصرف فى اللفظ وتصرف فى المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ أولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام

بالفارسية على ماهو المجوز (قوله ونخر الاسلام قدم الخ) عبارة نخر الاسلام هكذا والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم والثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان فيمكن أن يقال قسم الاستعمال بالنسبة الى قسم البيان بمنزلة المركب من المفرد لان القسم الثانى فى بيان وجوه نفس البيان والقسم الثالث فى بيان كيفية استعمال الالفاظ فى باب البيان والمفرد مقدم على المركب طبعا فقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع وأيضا الاستعمال وسيلة الى البيان والوسيلة أحط من المقصود على أن الظهور والخفاء فى وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة اذ الذى بحسب الاستعمال ما فى الصريح والكناية فلابد أن تقدم أقسام الظهور والخفاء على أقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه اذ هى فى الحقيقة أقسام الدلالة وتسميتها أقسام البيان لكونها مسببا عنها (قوله نوعان تصرف فى اللفظ الخ) التصرف فى اللفظ بجعله بحيث يفهم منه المعنى وهو معنى جعله موضوعا والتصرف فى المعنى بجعله بحيث يفهم من اللفظ بالظهور والخفاء بمراتبهما وهو معنى جعله موضوعا له ولفظ ذلك اما اشارة الى التصرف المنقسم الى النوعين أو الى التصرف فى المعنى (قوله حتى كانه لوحظ الخ) الحاصل أن المصنف اعتبر ظهور المعنى وخفاءه بالفعل وهذا بعد الاستعمال ونخر الاسلام اعتبر كونهما بالقوة أى كون المعنى بحيث يظهر أو يخفى من اللفظ وهذا قبل الاستعمال أو يقال اعتبر المصنف الظهور والخفاء فى الخارج وهذا بعد الاستعمال ونخر

والاشتغال ببعض خاص مذهب بارمة ويحمل الاول على تقدير تعلقه بنزل من غير حالة الصلاة أقول الرجوع لم يثبت نصا بل نقله واحد من العلماء وان كان هو الاصح فاحتيج بالضرورة الى بيان وجه كل من القول أولا والرجوع ثانيا وأما قوله لانه لما وصفه بذلك وصفه بكونه فى زبر الاولين الى آخره فضعيف لانا سلمنا أنه وصفه بكونه فى زبر الاولين لكن لا بمعنى كون معناه خلاف الظاهر ولذا قال صاحب الكشاف وقيل ان معانيه فيها ثم قال وليس بواضح بل الظاهر ما اختاره وهو أن ذكره مثبت فى الزبر فانه وان كان أيضا مجازا لكنه كاد أن يلحق بالحقيقة أو يقال فلان فى دفتر الزبر لا يفهم منه الا ثبوت ذكره فيه ومنه قوله تعالى وكل شئ فعلوه فى الزبر فان الثابت فى زبر الحفظة ليس نفس الاعمال بل ذكرها فاضمحل به ما ذكر بقوله ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز الخ فتدبر واستقم قال (ونخر الاسلام رحمه الله تعالى قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه من اللفظ الخ) أقول يعنى أنه قدم التقسيم باعتبار الظهور والخفاء على التقسيم باعتبار الاستعمال نظرا الى أن متعلق التقسيم الاول مقدم على متعلق التقسيم الثانى لان التصرف فى الكلام نوعان تصرف فى اللفظ بجعله بحيث يفهم منه المعنى وهو معنى جعله موضوعا وتصرف فى المعنى بجعله بحيث يفهم من اللفظ بالظهور أو الخفاء بمراتبهما وهو معنى جعله موضوعا له ولا شك أن الاول مقدم على الثانى لترتب الثانى عليه فالتقسيم المتعلق بالاول يكون مقدما على التقسيم المتعلق بالثانى بالضرورة ثم الاستعمال مرتب على ذلك التصرف المنقسم الى نوعين ويجوز أن يكون ذلك اشارة الى التصرف فى المعنى ويؤيده قوله حتى كانه لوحظ أولا المعنى ظهورا أو خفاء ثم استعمل اللفظ فيه فالتقسيم المتعلق به يكون مؤخرا عن التقسيم المتعلق بهما بالضرورة اعلم ان الامام نخر الاسلام قال هكذا والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم والثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البناء وأراد أن البيان نوعان نوع يعتبر قبل الاستعمال بالنظر الى نفس الدلالة

والمشترك

يجوز أن يكون خارجا عنه ألا ترى أن صاحب الكشاف وغيره صرحوا بأن الاسم مشتق به من السمو لانه تنويه للمسمى وشعاره وعلامة له ودليل يرفعه الى الذهن ولا شك أن ذلك غير داخل فى معنى الاسم (قوله أولا) قال فى المفصل المنقول اما منقول عن اسم عين كثور أو اسم معنى كفضل أو عن صفة كحاتم ونائلة أو عن فعل كشمر وتغلب وأصمت (قوله المسمى بلا قيد الخ) اشارة الى أن اسم الجنس وما يحذو حذوه موضوع لنفس الحقيقة على ما هو مذهب المحققين لا الفرد المنتشر كما هو مذهب غيرهم واعترض عليه أن المراد من نحو قوله تعالى فتحرير رقبة وقوله سبحانه أن تذبحوا بقرة فرد من أفراد هذا المفهوم غير مقيد بشئ من العوارض والجواب أن الفرد فى مثاله انما يدل عليه التنوين والاسم لا يدل الا على الطبيعة ألا ترى أنه يطلق بغير تنوين على الواحد والمتعدد والقول بأن المسمى نفس الفرد مبنى على مذهب غير مرضى وبإباه مقابلة قوله أو أشخاصه لا يقال تمايز الاقسام بحسب الحيثيات لا بالذات لانا نقول الحيثيات قد تتنافى فلا يتصادق القسمان وما نحن فيه كذلك وان قيل فكيف يكون العام موضوعا لكثير فات الحقيقى أن ألفاظ

والمشترك والمؤول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص أو على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك والمصنف أسقط المؤول عن درجة الاعتبار وأدرج الجمع المنكر و بالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية و بالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما أن يحتمل التأويل أولا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما أن يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي أو لنفسها فان أمكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فهو المتشابه و بالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة و بطريق الاشارة و بطريق الدلالة و بطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فهو الاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا أن هذا وجه الضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق

الاسلام اعتبرهما في الذهن والملاحظة وهذا قبله ولكل وجهة هو موليها (قوله فاما على الانفراد وهو الخاص) المفهوم منه هو الخاص الشخصي وأما الخاص النوعي كرجل وانسان فيدل على الاشتراك بين الافراد (قوله أسقط المؤول عن درجة الاعتبار) قيل انما أسقط لان الترجيح في المؤول ليس باعتبار الوضع بل بتأمل المجتهد مثلا والكلام في الدلالة الوضعية ورد بأن المعدود من أقسام الوضع هو المشترك الذي يرجح بعض وجوهه بالتأمل في نفس الصيغة بملاحظة الوضع الاصلي كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله لانه ان ظهر الخ) ان قلت ما الفرق بين الصريح والظاهر و بين الكناية والخفي مثلا حتى عدت أقساما متقابلة قلت لاشك أن تعدد هذه التقسيمات بتعدد الاعتبارات والمعتبر الملحوظ في التقسيم الثاني الاستعمال في المعنى الظاهر والخفي وفي الثالث نفس ظهور المعنى وخفائه والفرق ظاهر (قوله وان خفي معناه الخ) ان قلت قد جعل الله تعالى كتابه العزيز مشتملا على قسمين بقوله عز من قائل هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فمن أين وقعت هذه التقاسيم المنفصلة المخالفة لظاهر الكتاب قلت قوله تعالى وأخر صفة لمحذوف دل عليه الظاهر وهو آيات وتقديره ومنه آيات أخر متشابهات فهذا يدل على أن بعضه محكم و بعضه متشابه ولا يدل على أن ليس فيه غيرهما وانما خص القسمين لانهما في أعلى درجات الظهور والخفاء (قوله الا أن هذا وجه الضبط)

وهو المراد في قوله في وجوه البيان ونوع يعتبر بعد الاستعمال بالنظر اليه دون الدلالة وهو المراد في قوله وجريانه في باب البيان وما قيل المعرفة اذا أعيدت معرفة يكون الثاني عين الاول فليس بكلي كما يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى وأما المصنف رحمه الله تعالى فقد فسر البيان الاول بظهور المراد للسامع فأخره عن الاستعمال ولما ورد عليه أنه عين الوقوف على المراد فسر الرابع بكيفية الدلالة وفيه نظر اما أولا فلان الدلالة كون اللفظ بحيث يفهم معناه بأي طريق كان فهي بكيفيتها متقدمة على الاستعمال المتقدم على الوقوف فكيف يفسر الوقوف بتلك الكيفية وأما ثانيا فلان الظهور والخفاء في وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة والذي بحسب الاستعمال ما في الصريح والكناية فلابد أن يقسم أقسام الظهور والخفاء على أقسام الاستعمال لتقدم الدلالة عليه اذ هي في الحقيقة أقسام الدلالة وتسميتها أقسام البيان لكونه مسببا عنها ولهذا قلت في مرقاة الوصول الثاني باعتبار الدلالة عليه وضوحا وخفاء قال (لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد الخ) أقول أراد بالدلالة الدلالة الوضعية بقرينة

العموم موضوعة للطبيعة وهي غير منكرة والاسم لا يدل الا على مسماه في استعمالها في الطبيعة لا عموم لها وليست من ألفاظه وحينما اراد منها الفرد المعين أو جميع الافراد أو بعضها فانما ذلك بمعونة المقام وقرائن الحال فدلالتها حينئذ باعتبار الوضع النوعي على الافراد كلا أو بعضا (قوله أو أشخاصه كلها) كما في الاستغراق باللام أو الاضافة أو بعضها معينا كما في صورة العهد الخارجي أو بعضها غير معين كما في العهد الذهني (قوله فهي ما وضع الخ) لما كان الخارج من التقسيم بعض أنواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون المسمى وفي مقابلته بعض أقسام المعرفة وهو المعهود أورد تعريفهما بحيث يشملان كلا من أقسامهما (قوله عند الاطلاق للسامع) أي لا يعتبر في وضعه الحضور الذهني والتعيين النوعي أو الشخصي في معناه فلا يكون معينا بحسب دلالة اللفظ بحيث يفهم السامع عند اطلاقه شيأ بعينه فلا يرد انه اذا قال جاءني رجل يمكن أن يكون الرجل معينا للسامع أيضا وهذا التعريف أحسن مما ذكره الرضي وغيره أن المعرفة ما وضع ليستعمل في شئ بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شئ لا بعينه فانه مبني على رأي غير مرضي وهو أن اسم

بعضها على بعض كما لايخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع أقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبنى وتارة الى المعرفة والنكرة مع أن كلا منهما اما معرب أو مبنى على أنه لو جعل الجميع أقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في أقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث انه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثانى (قوله وهذا ماقال) عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود واحد وهو تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ماذكره المصنف وهو أنه عبارة عن الوضع لان الصيغة هى الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هى اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضى فاللفظ لايدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ

دفعا لما قاله صاحب التحقيق من أن الاولى أن يضرب عن هذه التكليفات صفحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر بادنى تأمل بل يتمسك فيه بالاستقراء التام الذى هو حجة قطعا لان الكتاب مما يمكن ضبطه في حق هذه التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية (قوله في وجوه النظم) الوجوه هى الجهات والاعتبارات والمراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات وهذا التفسير يظهر اطراده في التقاسيم الاربعة بخلاف تفسيرها بطريق النظم صيغة ولغة وكان السر في سكوت الشارح عن تفسيرها في التقسيم الاول وتفسيرها بالطرق في الثلاثة الاخيرة هو هذا (قوله لان الصيغة هى الهيئة العارضة الخ) وانما قدم فخر الاسلام الصيغة على اللغة مع تأخر الاولى عن الثانية على ماذكره لان أكثر الحقائق دال على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهى اللذين عليهما مدار الاحكام الشرعية وللتنبيه على هذا أورد فخر الاسلام الصيغة والهيئة ولم يذكر الوضع مع أنه أخصر أو على ماذكره الشارح من أن الواضع وضع الهيئة أيضا (قوله والواضع كما عين حروف ضرب الخ) قيل عليه الواضع ماعين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص بل تلك الحروف مع هيئة ليست في ضرب وهى فتح الضاد مع سكون الراء وأجيب بأن الواضع وضع الضرب لذلك المعنى على ماذكره بوضع شخصى ثم وضع حروفها بهذا الترتيب بشرط عروض واحدة من الهيآت التى وضعها للمضى أو للاستقبال لها لذلك المعنى أيضا في ضمن وضع نوعى كانه قال أى لفظ وضعته للدلالة على حدث فنفس حروفه اذا اقترنت بهيئة من تلك الهيآت عينتها لذلك

ماسبق من كون التقسيم باعتبار الوضع لا يقال فحينئذ يشكل قوله ترجح البعض على الباقى فهو المؤول لان الترجيح في المشترك ليس باعتبار الوضع بل بتأمل المجتهد وبرأيه وبخبر الواحد لانا نقول سيأتى أن المعدود من أقسام الوضع هو المشترك الذى ترجح بعض وجوهه بالتأمل في نفس الصيغة بملاحظة الوضع الاصلى وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (والاقرب ماذكره المصنف رحمه الله تعالى وهو أنه عبارة عن الوضع الى آخره) أقول فان قيل فما فائدة ذكر الصيغة والهيئة بدل الوضع الذى هو أخصر من ذلك قلنا بيانها موقوف على مقدمة وهى أن الوضع كما يأتى نوعان شخصى وهو تعيين اللفظ الذى بازاء المعنى المعين ونوعى وهو قد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بأن كل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجميع مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام أو الاضافة الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة كالموضوعات الشخصية بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب

الجنس موضوع للمفهوم الكلى ليستعمل في افراده (قوله اذ لافرق بين المعرفة والنكرة) يعنى أن الواضع لا يضع اللفظ باعتبار حضور معناه في ذهن الواضع عند الوضع فان الحضور والتعيين حاصل عنده في المعرفة والنكرة حين الوضع وحين الاستعمال عند المتكلم بوجه اجمالى منطبق له لكنه غير معتبر في معنى المعرفة ولا النكرة بل الذى اعتبر في معنى المعرفة دون النكرة هو تعين المعنى وحضوره في ذهن السامع عند الاطلاق على ما هو شأن المعارف من الاعلام وغيرها فلا يجوز استعمال هذا اللفظ الا عند من حضر معناه في ذهنه وتعين بشخصه أو نوعه أو جنسه (قوله والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له بالوضع الشخصى) كما في الاعلام الشخصية والجنسية وغيرها أو بالوضع النوعى كما في أسماء الاجناس المعرفة باللام أو الاضافة قال السيد الشريف قدس سره الاشارة الى تعين المعنى وحضوره ان كانت بجوهر اللفظ يسمى علما اما جنسيا ان كان المعهود الحاضر جنسا وماهية كاسامة واما شخصيا ان كان فردا منها كزيد وان لم تكن بجوهر اللفظ فلابد من أمر خارج عنه وعبر

(التقسيم الاول) أى الذى باعتبار وضع اللفظ للمعنى (اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك) كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان (أو وضعا واحدا) أى وضع للكثير وضعا واحدا (والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه) فالعام لفظ وضع وضعا واحدا للكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج أسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهى مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى

وعبر عن التقسيم الثانى بقوله فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان أى فى طرق استعماله من انه فى الموضوع له فيكون حقيقة أو فى غيره فيكون مجازا أو فى طرق جريان النظم فى بيان المعنى واظهاره من أنه بطريق الوضوح فيكون صريحا أو بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله فى وجوه البيان بذلك النظم أى فى طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله فى معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعانى أى معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعانى الكلام بأنه يطلع عليه من طريق العبارة أو الاشارة أو غيرهما (قوله التقسيم الاول) اللفظ الموضوع اما أن يكون وضعه لكثير أو لواحد والاول اما أن يكون وضعه للكثير بوضع كثير أولا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما أن يكون الكثير محصورا فى عدد معين بحسب دلالة اللفظ أولا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فى عدد معين فهو من

الحدث (قوله وعبر عن التقسيم الثانى) أى فى ترتيب المصنف والا فهو الثالث فى ترتيب فخر الاسلام وهكذا حال قوله وعن الثالث (قوله وفى طرق جريان النظم الخ) فيه بحث وهو أن كلامه اذا حمل على أنه اعتبر اضافة الطرق الى كل من الاستعمال والجريان على حدة لا يبقى حينئذ فرق بين الصريح والكناية وبين أقسام القسم الثالث اذ مآل طرق جريان النظم فى بيان المعنى واظهاره وطرق اظهار المعنى ومراتبه كما ذكره فى الثالث واحد فالوجه أن يحمل على اعتبار اضافة الطرق فى التقسيم الثانى الى مجموع الاستعمال والجريان والاظهر أن يرجع ضمير جريانه الى الاستعمال لا الى النظم فليتأمل (قول المصنف لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه) رده الجد فى فصول البدائع بأن الظهور والخفاء فى وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة اذ الذى بحسب الاستعمال ما فى الصريح والكناية فلا بد أن يقدم أقسامهما على أقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه اذ هى فى الحقيقة أقسام الدلالة وتسميتها أقسام البيان لكونه مباحثها (قوله فى معرفة وجوه الوقوف على المراد) اعترض الجد فى فصول البدائع على تعبير المصنف عن وجوه الوقوف بكيفية دلالة اللفظ على المعنى بأن الوقوف متأخر عن الاستعمال والدلالة بكيفيتها متقدمة على الاستعمال المتقدم على الوقوف فكيف يفسر الوقوف بتلك الكيفية (قوله لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير) قيل عليه ما يصلح له لا يلزم أن يكون من آحاد ذلك الكثير بل يجوز أن يكون من

وعامة الافعال وسائر المشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دالا على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ وضع لمعنى وهو عند القرينة المانعة عن ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى اذا تقرر هذا فمقول الوضع عند الاطلاق لا يراد به الثالث لقصوره بالنسبة الى الاولين فكان مظنة أن يتوهم عدم ارادة الثانى أيضا ولو ذكر الوضع لقصوره بالنسبة الى الاول وترك دفعا للايهام وانه انما قدم الهيئة على المادة مع تأخرها عنها فى الوجود لما عرفت أن أكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهى اللذين عليهما مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم تحصل هذه القاعدة اللطيفة قال (وعبر عن التقسيم الثانى بقوله فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان أى فى طرق استعماله الى آخره) أقول يعنى عبر فخر الاسلام عن التقسيم الثانى على رأى المصنف والا فقد عرفت أنه عبر عن التقسيم الثانى بقوله فى وجوه البيان بذلك النظم ثم ان الشارح سكت عن تفسير الوجوه فى التقسيم وفسرها فى الثلاثة الباقية بالطرق ولعل ذلك بعد صحته فى الاول اذ لا معنى لطرق النظم صيغة ولغة كما لا يخفى فالظاهر أن تفسر الوجوه فى جميع التقسيمات بالجهات والاعتبارات ويراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات ونظائر ذلك أكثر من أن تحصيها العبارات

يشار به الى ذلك مثل الاشارة فى أسماء الاشارات وكقرينة التكلم والخطاب والغيبة فى الضمائر وكالنسبة المعلومة جلية أو غير جلية فى الموصولات والمضاف الى المعارف وكاللام والنداء فى المعرفات بهما فظهر أن معنى التعريف مطلقا والعهد فى الحقيقة لكنه جعل أقسامها خمسة بحسب تفاوت ما يستفاد منه ويسمى كل قسم باسم مخصوص وان الاعلام الجنسية وان كانت قليلة اعلام حقيقية

كالاعلام الشخصية اذ في كل منهما اشارة بجوهر اللفظ الى حضور المسمى في الذهن قال سيبويه اذا قلت اسامة

فكانك قلت الضرب الذي من شأنه كيت وكيت وان الفرق بين اسامة وواحد اذا كان موضوعا للجنس من حيث هو بحسب الاشارة وعدمها كما سبق وأما الاسد فالاشارة فيه بالآلة دون جوهر اللفظ ثم قال وانما افترقا من حيث ان علم الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عنده كما أن الاعلام الشخصية تدل بجوهرها على كون تلك الاشخاص معهودة له وأما اسم الجنس فلا يدل بجوهره بل بالآلة انتهى ومن ههنا ظهر أن المعرفة أعم من الجزئي اذا المعتبر في المعرفة المعلومية والمعهودية وفي الجزئي التشخص وعدم قبول الشركة والنكرة أخص من الكلي لان العلم الجنسي كلي وليس بنكرة (قوله وانما قلت للسامع) قيل هذا من قبيل اشتباه الموضوع لما الفرد الواقع عليه الا أن يقال ان مراده من ذلك المعين من رجل وهو مستعمل فيما وضع له بناء على أن النكرة موضوعة للفرد المنتشر قلت لا يريد بالتعين عند الاطلاق للسامع الا أن وضع اللفظ للمعنى باعتبار تعينه للمخاطب وحضوره

أقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص و الثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي أو نوعي أو جنسي أيضا من أقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما او المشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت أولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة أو لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة وأما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما يجيء.

أجزائه كما يصرح به عند بيان الوضع للكثير ويمكن أن يقال الآحاد كما تستعمل في الجزئيات تستعمل في الاجزاء أيضا كما يأتي من اطلاق الآحاد على أجزاء المائة (قوله وهذا التعريف شامل الخ) أجاب عنه بعض المتأخرين بأن المراد بالوضع للكثير أن يكون من واضع واحد بالشخص أو بالنوع أو أن لا يتخلل بين الوضعين نقل وهو مردود بعدم دلالة اللفظ عليه نعم يمكن أن يقال المراد من الوضع ما هو المتبادر منه وهو وضع اللغة و أيضا قد يمنع عدم كونها من المشترك وتصريح البعض لا يكون حجة على الاطلاق وأما ما قيل من انه ليس المراد ههنا تحقيق حقيقة المشترك بل تمييزه عن سائر الاقسام وقد حصل بهذا القدر ففيه بحث لان المنقول داخل في أحد الاقسام الباقية ولم يتميز المشترك عنه بالقدر المذكور (قوله والاقرب أن يقال الخ) قيل فيه بحث لان خروجه بالاخير لا ينافي اسناد الاخراج الى الاول كما فعله الشارح في المطول في تعريف المجاز العقلي والجواب ان ذلك فيما اذا ذكر قيدان ينفرد كل منهما بفائدة و يشتركان في اخراج شيء وليس ههنا كذلك نعم يرد أن يقال هذا القيد وان فرض أن الغرض الاصلي منه هو التحقيق يخرج المشترك و بعد خروجه عنه لا معنى لخروجه بقيد مستغرق فالوجه ما ذكره المصنف (قوله لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق) اعترض عليه صاحب الترجيح بأن اللفظ المشترك لا يصلح لتلك المعاني المتعددة جميعها معا حتى ينتفي عنه الاستغراق لها وانما يراد به أحدها وهو

قال (وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت أولا للمعاني الخ) أقول أجاب عنه بعضهم بمنع الوضع في الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاحين المعينين ومنع تعدده في الاسماء الجنسية المنقولة الى العلمية بناء على تفسير الوضع بجعل اللفظ بازاء المعنى أولا وبعضهم بأن المراد بالوضع للكثير أن يكون من واضع واحد بالشخص أو النوع أو أريد في القسم اللغوي أو أن لا يتخلل بين الوضعين نقل وكلاهما فاسد أما أولا فلاقتضائه أن لا تكون المنقولات حقائق وهو باطل بالاتفاق كما تقرر في موضعه وأما الثاني فلعدم انفهامه من اللفظ بل الصواب أن يقال لا نسلم انها ليست من المشترك وتصريح البعض لا يكون حجة على الاطلاق ولو سلم فالمقصود ههنا ليس تحقيق حقيقة المشترك حتى يجب رعاية جميع القيود المميزة له على الاطلاق بل تمييزه عن باقي الاقسام وهو يحصل بهذا القدر بلا مرية ولو سلم فالمقصود من الاطلاق قوله وضعا متعددا وتقييده بالغير ثم قوله وضع تارة وتارة أن تكون الاوضاع متساوية في الرتبة بحيث لا يكون لبعض رجحان على الآخر فحينئذ تخرج المنقولات لان وضع المنقول عنه أصل و وضع المنقول اليه فرع عليه قال (والاقرب أن يقال هذا القيد للتحقيق الخ) أقول يعني أن قوله وضعا واحدا للتحقيق حقيقة العام وايضاحه اذ مفهومه لا لاخراج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة

قال

فإن قيل المراد بالاستغراق أعم من أن يكون على سبيل الشمول كما فى صيغ الجموع وأسمائها مثل الرجال والقوم أو على سبيل البدل كما فى مثل من دخل دارى أولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فحينئذ يدخل فى حد العام النكرة المثبتة فإنها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فإن قيل هى ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فإنما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فإنه

مستغرق لجميع ما يشمله المراد منه فهو مستغرق لجميع ما يصلح له فلا يخرج به المشترك عن الحد وأجيب بأن اللفظ المشترك ليس بمشترك بالنظر الى أحد معانيه بل هو بالنسبة اليه عام مندرج تحت الحد كما ذكره بقوله وأما بالنسبة الى افراده معنى واحد الخ وانما اشتراكه بالنظر الى معانيه ثم الصلوح لجميعها معا ليس بشرط فى صورة النفى اذ قد يكون انتفاء الاستغراق لجميع ما يصلح له بانتفاء ما يصلح له ابتداء ولك أن تكتفى فى الجواب بكفاية الصلوح بحسب الدلالة وان لم يتحقق بحسب الارادة فليتأمل (قوله والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل) قد يجاب عنه بأنه صرح فى بحث العام أن معنى الاستغراق على سبيل البدل أن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر والامر الاول منتف فى المشترك كما سيجىء من أن الحكم لا يتعلق الا بواحد من معانيه فلا يدخل المشترك فى تعريف العام وان أخذ الاستغراق أعم من أن يكون على سبيل الشمول أو على البدل فليفهم (قوله فحينئذ يدخل الخ) أى على تقدير تفسير الاستغراق على سبيل البدل بما يتناول حال المشترك بالنسبة الى معانيه وبالجملة نسبة المشترك الى مفهوماتها نسبة النكرة الى افراد مفهومها من غير تفاوت فى الاستغراق وعدمه حتى لو فسر الاستغراق على سبيل البدل بأن يقصد الشمول لكل فرد لكن بصفة الانفراد حتى لا يتعلق الحكم دائما الا بفرد كان مشارا للمثل من دخل دارى أولا دون النكرة فى الاثبات لكن لا يخفى أنه لا يتناول المشترك بالنسبة الى معانيه وبهذا التقدير يندفع الاعتراض على قوله فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل وقوله تستغرق الآحاد على سبيل البدل عنهما بناء على أنه اعتبر فى الاستغراق على سبيل البدل شرط الانفراد وذا منتف فى النكرة المثبتة مفردا أو جمعا لان تعلق الحكم فيها انما هو بواحد واحد ان كانت مفردة أو جماعة جماعة ان كانت جمعا سواء كانا مجتمعين أو منفردين عنه ووجه الاندفاع ان اعتبار هذا الشرط انما هو فى التفسير المشهور وهذا التفسير لا يتناول حال المشترك بالنسبة الى معانيه كما عرفت فليتأمل (قوله قلنا لو سلم) أشار الى المنع لما سنبين الآن فى معنى الوضع للكثير

خروجه بقوله مستغرق لجميع ما يصلح له لانه غير مستغرق له على ما يجىء فى مباحث المشترك انه لا عموم له وفيه بحث لان خروجه بالاخير لا ينافى اسناد الاخراج الى الاول كما فعله الشارح فى المطول فى تعريف المجاز العقلى وقيل يرى قريبا ولكنه فى غاية البعد اذ اللفظ لا يصلح لتلك المعانى المتعددة جميعها معا حتى لا ينتفى عنه الاستغراق لها وانما يراد به أحدها وهو مستغرق لجميع ما يشمله المعنى المراد منه فهو مستغرق لجميع ما يصلح له فلا يخرج به المشترك عن الحد وليس بشىء لانه بالنظر الى أحدها ليس بمشترك كما ذكره فيما قبيل قوله والاقرب والكلام فيه وانما اشتراكه بالنظر الى معانيه وصلوحه لجميعها معا ليس بشرط فى صورة النفى فان قولنا غير مستغرق لجميع ما يصلح له أعم من أن يكون هناك ما يصلح له لكنه لا يستغرقه وأن لا يكون ما يصلح له ابتداء كما قالوا فى تعريف العلم بصفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض أنه يتناول التصورات لان عدم احتمال النقيض أعم من أن يوجد أولا (فان قيل المراد بالاستغراق أعم من أن يكون على سبيل الشمول الخ) أقول فى كل من السؤال والجواب بل فى وجوب الثانى أيضا بحث العام لان معنى العموم على سبيل البدل أن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر فيه مع ان أحدهما كل واحد والآخر شرط الانفراد والاول يجرى فى

الذهنى ولولا ذلك لصح اطلاق المعرفة وارادة ما هو متعين عند المتكلم ومعهود له فلا يحصل فائدة وضعه للمتعين والحاصل أن ما هو المعتبر من العهد والتعين انما هو بالنظر الى المخاطب قد انتهى الى هنا مباحث التعريف والموضوع والتقسيم ولعلك ان أحطت بجوانب الكلام وجانبت التعصب والتعسف وسلكت مسلك العدل والانصاف علمت أن كلام المصنف جار على الاستقامة ومنهج أهل التحقيق وهو المنهج القويم والصراط المستقيم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم (قوله يوجب الحكم قطعا الخ) فان قيل ذلك هو الكلام لا الخاص قلنا اسناد الفعل الى الخاص لكونه مناطا للقطع ومدارا له اذ لا شك أن موجب ذلك ليس نفس الكلام بل ما تضمنه من الخاص باعتبار تضمنه اياه وكأنه عدل عن قولهم انه يتناول مدلوله قطعا لما أريد به من الحكم الشرعى لان القطع واليقين انما يوصف به الحكم والتصديق الذى يتعلق بعضا من الجمل دون ما يفيده الخاص الذى هو تعقل مدلوله وموضوعه عند العقل فلا وجه للقول بأنه يفيد مدلوله قطعا أو يوجب العلم بمدلوله يقينا فان قيل المعنى ان افادته ثابتة قطعا على أن يكون مفعولا مطلقا من غير لفظه أو ثبوتا قطعيا قلت فلا

بدل اذاً أن ما يفيده قطعي والمقصود ذلك دون افادته قطعا (قوله في قوله تعالى ثلاثة قروء الخ) شروع في بيان فروع أن الخاص يوجب الحكم قطعا لا خلاف بين الفقهاء وأئمة اللغة أن القرء لفظ مشترك بين الحيض والطهر قد استعمل في كل منهما على الحقيقة وورد ذلك في الاحاديث والاشعار أما في الحديث فكما في قوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي حبيش فانظري فاذا أتاك قروءك فلا تصلي واذا مر قروءك فتطهري وصلي وقوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام اقرائك وأما في الشعر فكما في قول الراجز

يارب ضيعن ونضب فارض
له قرء كقرء الحائض

ومثل قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر لعمر مره فليراجعها ثم ليطلقها ان شاء فتلك العدة التي أمر الله تعالى أن يطلق لها النساء يعني بالامر قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وقول ابن عمر السنة أن يطلقها لكل قرء تطليقة وقول الاعشى يمدح أميرا من امراء العرب قد آثر الغزو على المقام حتى ضاعت أيام الطهر من نسائه لم يواقعهن فيها لشغل بالغزو عنهن بقوله

أفي كل عام أنت جاشم غزوة * تشد لاقصاها عزيم عزائكا

المعنى

يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه أيضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أولامر يشترك فيه وحدان الكثير أو لمجموع وحداته من حيث هو المجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزأ من أجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام وأسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس أيضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة فانها تناسب جزئيات

(قوله والمراد بالوضع للكثير الخ) اعترض عليه بأن لفظ المجموع في قولنا مجموع الرجال كذا من افراد العام مع أنه ليس فيه وضع للكثير بشيء من المعاني المذكورة اذ ليس شيء من وحدان الكثير نفس الموضوع له ولا جزئيا من جزئياته وهو ظاهر ولا جزأ لمفهومه الموضوع هو له بل جزء لما صدق عليه هذا المفهوم وأجيب بأنه نزل ما صدق عليه الموضوع له منزلة الموضوع له وأجزاءه منزلة أجزائه كما يدل عليه جعله الرجل والفرس من قبيل الموضوع للكثير بحسب الاجزاء (قوله يندرج فيه المشترك الخ) فيه لف ونشر لكن اندراج المشترك باعتبار الشق الاول فقط واندراج اسم العدد باعتبار الثالث فقط وأما العام فاندراج بعضه باعتبار الشق الثاني كالمعرف باللام والكل الافرادي وبعضه باعتبار الشق الثالث كالمجموع والكل المجموعي (قوله كآحاد المائة) قيل فان كل واحد من تلك الآحاد يصدق عليه أنه واحد من المائة كما يصدق على كل فرد من افراد الانسان أنه انسان فيناسب تلك الاجزاء جزئيات مفهوم الانسان المتحدة بحسب ذلك المفهوم وفيه بحث لان كل واحد من أعضاء زيد يصدق عليه أنه عضو من زيد

المشترك لما سيجيء من امتناع تعلق الحكم بكل واحد من معانيه ولو بشرط الانفراد بل لا يتعلق الا بواحد منها فقط فلا يصح قوله في السؤال والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل والثاني لا يجري في النكرة المثبتة لان تعلق الحكم فيها انما هو بواحد واحد وان كانت مفردة أو جماعة جماعة وان كانت مركبة سواء كانا مجتمعين مع الافراد او منفردين عنه فلا يصح قوله في الجواب فحينئذ يدخل في حد العام النكرة المثبتة الخ ولا قوله في الجواب عن السؤال الثاني فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل فان قيل هذا صحيح في الجمع المنكر في المفرد على قول من جعله موضوعا للجنس وأما على قول من جعله موضوعا للفرد المنتشر فلا لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في فردين لا تتحقق التخصيص فينبغي الوضع قلنا قد صرح الشارح رحمه الله تعالى في بحث المشترك أن التخصيص ههنا ليس تخصيص الثبوت بل تخصيص الاثبات وهذا لا يقتضي أن لا يراد باللفظ الا الفرد الواحد فليتأمل قال (والمراد بالوضع للكثير) أقول المقصود من هذا الكلام توجيه ما ارتكبه المصنف من كون كل من العام والمشترك وأسماء العدد موضوعا للكثير ومحصله أن اللام في الكثير ليست صلة للوضع بل هي للعاقبة فكأنه قيل لان يحصل الكثير ويحتمل أن تجعل اللام صلة له ويجعل الكثير أعم من الكثير في نفسه بأن يتعدد الوضع والكثير بحسب جزئياته وسيأتي ان الشارح رحمه الله تعالى قد اعترف فيما نقل عنه أنه تكلف لا يقال العشرة مثلا موضوع لمفهوم كلي صادق على مجموع تلك الآحاد من حيث هو مجموع وصدق العشرة على كل فرد من العشرة ليس مثل صدق الرجل على كل فرد من افراد الرجال في قوله لمجموع وحدان الكثير وقوله أو جزء من أجزاء الموضوع له مساهلة وانما هو جزء من أجزاء ما صدق عليه الموضوع له لانا نقول العدد لكونه لا تعتبر الكثرة في مفهوم جميع أسماء ما فوق الواحد من العدد فيكون اللفظ موضوعا لما ذكر وصادقا على ما ذكر لا ينافي اشتمال مفهومها على الكثرة فتدبر قال (المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة) أقول فان كل واحد من تلك الآحاد يصدق عليه أنه واحد من المائة كما يصدق على كل فرد من افراد الانسان أنه انسان فيناسب تلك الاجزاء جزئيات مفهوم الانسان المتعددة بحسب

المعنى الواحد المتحد بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثرة قلنا الوضع أعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية أن الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الآحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع لا نفى العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكون عمومها عقليا ضرورياً بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقى لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحى أصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ ألف ألف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثانى اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن أسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول أراد بالصلوح صلوح اسم الكلى لجزئياته

فلا تفاوت والظاهر أن ما ذكره الشارح مبنى على ما حقق فى موضعه من أن أجزاء العدد هى الوحدات لا غير (قوله وهذا معنى الوضع النوعى لذلك الخ) لفظ هذا اشارة الى ما يتضمنه الكلام كانه قال قد ثبت باستعمالاتهم للنكرة المنفية حكم الواضع بانه كلما وقع نكرة فى سياق النفى فالحكم منفى عن كل فرد منها وحكم هذا هو معنى الوضع النوعى واعلم أن الوضع بالمعنى الذى أشرنا اليه مختص بالحقيقة وله معنى آخر مختص بالمجاز وهو حكم الواضع بأن كل معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا والمتبادر من الوضع هو الوضع الشخصى فيما وضعت له بالوضع الشخصى والوضع النوعى بالمعنى الاول واليكن على ذكر منك (قوله كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى) ورد عليه أنه لم يرد ههنا عموم الافراد واستغراقها فليست عامة بمقتضى التعريف وان أريد ذلك فقد استعملت فى غير ما وضعت له بالوضع الشخصى ويؤيده تصريحه فيما سبق بكونها موضوعة بالوضع النوعى وأجيب بانه كلام على السند وقد يتكلف فى الجواب بأن المراد نفس النكرة ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وأما الوضع النوعى فبالنسبة الى وقوعها فى سياق النفى (قوله انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها الخ) يعنى أنه انما يصلح للاول وليس بمستغرق بالنسبة اليها فخرج بالنسبة اليها بقيد الاستغراق وليس بصالح للثانية ضرورة أنه لا يطلق عليها فخرج بالنسبة اليها بقيد الصلوح (قوله لانا نقول أراد بالصلوح الخ) الاولى أن يفسر الصلوح بما يتناوله الاقسام الثلاثة بأن يضم الى المعنيين المذكورين قوله أو صلوح اسم لكل واحد من وحداته الذى هو نفس مدلول ذلك الاسم كيلا يتوهم فى أول الرأى اختصاص الصلوح بالامرين بقى فيه بحث وهو أن تعميم الصلوح يفيد جعل ما تتضمنه المائة من الآحاد مما يصلح له المائة ولا يخرج جزئيات المائة من كونها أيضا مما يصلح له

ذلك المفهوم قال (كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى) أقول فان قيل لا ينافى هذا ما سبق من قوله وهذا معنى الوضع النوعى لذلك قلنا لا لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما يستفاد من وقوعها فى سياق النفى فكان الواضع قال كل نكرة وقعت فى سياق النفى فهى لنفى كل فرد فان قيل اذا أفادت العموم بالوضع النوعى فهلا يكون مجازا وانه أيضا موضوع بالوضع النوعى قلنا لانما عرفت أن للوضع النوعى معنيين أحدهما مختص بالحقيقة والآخر بالمجاز وما نحن فيه من الاول قال (لا لما يتضمنها المائة من الآحاد) أقول حصول هذا الاحتراز أيضا مبنى على التحقيق الذى ذكرنا من عموم صورة النفى فلا تغفل

فى المراد من الآية انه الحيض أو الطهر على قولين ولا ثالث لهما فقال مالك والشافعى وداود الظاهرى وأبو ثور هو الطهر وهو رواية عن أحمد وقول عائشة والفقهاء السبعة وقتادة والزهرى وأبان ابن عثمان ومروى عن ابن عباس وابن عمر وزيد ابن ثابت رضى الله عنهم وقال أبو حنيفة وأصحابه هو الحيض وهو القول المرجوع اليه لاحمد وهو مذهب الخلفاء الراشدين والعبادلة الراضين وعامة الصحابة وجمهور التابعين والسواد الاعظم من أكابر العلماء وأئمة الدين ولهم فى هذا المدعى دلائل خارجية أشرفت على القطع وليس المرضع موضع استيفائها وجه قد اشتملت عليها الآية وهى ما ذكره المصنف وحاصله أن المراد من القروء الحيض دون الاطهار والا فلا مندوحة من ابطال موجب الخاص وهو الثلاثة وذلك لانه ان اعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق يلزم نقصانه عن مدلوله والا فالزيادة عليه وكلاهما باطلان لا محالة فان قيل لا نسلم لزوم الزيادة على الثلاثة على تقدير عدم الاعتبار بل الواجب بالشرع

لا يكون الا الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضى البعض الذى وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة قلنا اما أن يمنع

او الكل لاجزائه واعتبر الدلالة مطابقة أو تضمنا وبهذا الاعتبار وصار صيغ الجموع وأسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت فى الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة (قوله والا فجمع منكر) المعتبر فى العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار أمر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق أم لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا أو لا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر فى قوله والا فجمع منكر الجمع الذى تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفى الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل أو غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا أو نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله فى قوله وان لم يستغرق فجمع منكر

وقد عرفت أن المائة ليست مستغرقة بالنسبة الى تلك الجزئيات فحينئذ يخرج أسماء العدد من تعريف العام بقوله مستغرق لجميع ما يصلح له لانها ليست مستغرقة بالنسبة الى بعض ما يصلح له اللهم الا أن يقال يكفى فى عدم خروجها بقيد الاستغراق للجميع انها مستغرقة لجميع ما يصلح له من نوع أعنى باعتبار الدلالة التضمنية فالحق أن يقال أسماء العدد لها جزئيات وأجزاء فبالنظر الى الاول يخرج بقيد الاستغراق وبالنظر الى الثانى يخرج بقيد غير محصورة لا يقال قوله غير محصورة لا يخرج أسماء العدد مطلقا وذلك لانها وان كانت محصورة باعتبار الاجزاء لكنها غير محصورة باعتبار الجزئيات لانا نقول قوله محصورة وقع فى سياق النفى فيقتضى انتفاء الحصر مطلقا (قوله أو تضمنا) هذا انما تم على اصطلاح الاصول والا فآحاد المائة جزء لما صدق عليه المائة لا للموضوع الذى هو المفهوم الكلى (قوله مرفوع صفة لفظ) ويجوز أن يكون مجرورا كما قبله صفة لكثير ومعنى استغراق الكثير أن لا يكون شئ مما يتناوله اللفظ خارجا عن ذلك الكثير (قوله عند من يقول باستغراقه) نظر الى ظاهر قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حيث صح الاستثناء وان رد بمنع كون الا للاستثناء بل هى صفة بمعنى غير (قوله تدل قرينة على عدم استغراقه) رد على المصنف ما نقل عن الشارح من أن هذا التقسيم انما هو باعتبار المعنى المتبادر من الوضع وهو الوضع الشخصى أو النوعى الذى ليس فى المجاز فالمقسم هو اللفظ الدال على المعنى بالوضع والدال على المعنى بالقرينة ليس من أقسامه اللهم الا أن يقال القرينة اذا دلت على خروج بعض افراد الجمع المنكر مثلا فلا نسلم أن دلالته على الافراد الباقية ليست بحسب الوضع غاية الامر ان خروج بعض الافراد منه بالقرينة فالقرينة انما تلاحظ فى عدم ارادة الخارج لا فى الدلالة على الباقى وسيجيء فى آخر البحث تتمة لهذا الكلام (قوله بل كل عام مقصور الخ) اعترض عليه بمنع كون هذا الايجاب الكلى مقتضى عبارة المصنف لان مراده من الجمع المنكر الذى تدل القرينة على عدم استغراقه ما لم تكن قرينة تخصصها العقل لان المخصص ان كان هو العقل فهو فى حكم الاستثناء وبه لا يخرج العام من كونه مستغرقا على ما سيأتى وأجيب بأن ليس معنى ما سيأتى من أن

قال (وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه الخ) أقول يمكن ان يكون مجرورا صفة كثير كما قيل معنى استغراق الكثير ان لا يكون شئ مما يتناوله اللفظ خارجا عن ذلك الكثير قال (وعلى هذا التقدير الخ) أقول يعنى على تقدير كون الجمع المنكر عاما عند من يقول باستغراقه وتلخيص الكلام أن بعض العلماء لم يشترطوا الاستغراق فى العموم ولم يقولوا بالاستغراق فى الجمع المنكر وان قالوا بعمومه وبعضهم شرطوه فيه ولم يقولوا به فيه وبعضهم شرطوه فيه وقالوا به فيه ولا يمكن الثانى فليتأمل قال

قوله والا فجمع منكر أى وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذى تدل القرينة على أنه غير عام فعلى هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان من المعلوم أن جميع الرجال غير مرئى (وان كان) أى الكثير (محصورا) كالعدد والتثنية (أو وضع لواحد فخاص) سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد

وجوب التربص فى هذه المدة أو وجوبه شرعا وكل منهما مكابرة ظاهرة أما الاول فغنى عن البيان وأما الثانى فلانه أنه ثابت بالاقتضاء والثابت بالاقتضاء كالثابت بالعبارة فى كونهما بالشرع لا يقال نحن نمنع لزوم بطلان موجب الخاص ونقول الواجب بنفس النص انما هو ثلاثة اطهار وأما ذلك البعض فانما هو بالضرورة والاقتضاء فلا يلزم البطلان لانا نقول فلا يبقى فائدة فى ذكر الثلاثة ويكون الحكم الثابت وجوب تربص ثلاثة وبعض ولا معنى للبطلان غير هذا على أن فقهاء القرن الاول والثانى اختلفوا على قولين وكل من

ونحوه

أو باعتبار النوع كرجل وفرس (ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأي يسمى مؤولا) وأصحابنا

قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة أى باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمؤول والعالم أورد المؤول فى القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التى تحصل منه وهو هذا

ذهب منهم الى ان المراد من القرء الطهر وقال باحتساب الطهر الذى وقع الطلاق فيه فحمل القرء على الطهر مع عدم الاحتساب احداث قول ثالث مخالف للاجماع فلو كان فيمن بعدهم من ذهب الى ذلك فهو باطل مردود على صاحبه فتتم حجة أبى حنيفة رحمه الله من غير حاجة الى اثبات لزوم الزيادة على هذا التقدير (قوله والطلاق المشروع هو الذى يكون فى حالة الطهر) وذلك بالاجماع وبالحديث المشهور فى حادثة ابن عمر فيكون هو المنظور للشارع فى نصب الاحكام فلا يرد أن هذا الدليل ناهض فيما اذا طلقها فى الحيض اذ لا تعتبر تلك الحيضة عندكم لا يقال فيبقى حكم ذلك بلا بيان لانه يعرف

ونحوه وفساده بين (قوله أو باعتبار النوع كرجل وفرس) اشارة الى أن النوع فى عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل بأحكام مثل النبوة والامامة والشهادة فى الحد والقصاص ونحو ذلك (قوله ثم المشترك) ذكر فخر الاسلام وغيره أن أقسام النظم صيغة ولغة أربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول وفسر المؤول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى وأورد عليه أن المؤول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأى كما ذكر فى الميزان أن المجمل والمشكل والخفى والمشترك اذا لحقها البيان بدليل قطعى يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا وأجيب عن الاول بأن ليس المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول من المشترك لانه الذى من أقسام النظم صيغة ولغة وعن الثانى بان غالب الرأى معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد

المخصص اذا كان هو العقل فهو فى حكم الاستثناء أن العام مستغرق بعد التخصيص كما فى الاستثناء بل ان العام اذا خص منه البعض بقرينة العقل فهو قطعى فى الباقى كما فى الاستثناء ولا يورث شبهة والا فالمراد بالاستغراق ان كان ما هو بحسب اصل الوضع من غير ملاحظة القرينة المخصصة فالجمع المنكر مع القرينة المخصصة عند من يقول باستغراقها بدونها مستغرق بها أيضا وان كان الاستغراق بحسب الارادة فالظاهر انه ليس بمستغرق (قوله وفساده بين) قيل فساده ممنوع لان اللفظ الذى كان عاما ثم قامت القرينة على خروجه عن عمومه لا نسلم أنه عام حقيقة بل لو سمى عاما فباعتبار ما كان ولئن سلم أن البعض يسميه عاما حقيقة فمن الجائز أن يصطلح البعض على عدم تسميته عاما ولا مشاحة فيه فان قلت العام الذى خص منه البعض فى نفسه عام لانتظامه جميع ما يصلح له قبل التخصيص وكذا بعده لان المخصص بين أن ما خص منه لا يصلح له فهو اذا منتظم جميع ما يصلح له بعد التخصيص قلت المخصص لا يمنع الصلاحية بحسب الدلالة بل بحسب الارادة نعم يرد على المصنف أن الاستغراق متحقق فى الجمع المنكر بحسب الدلالة والوضع وان لم يستغرق بحسب الارادة ولو اعتبر الاستغراق بحسبها لما ناسب التقسيم بحسب الوضع فليتأمل (قوله كما ذكر فى الميزان الخ) قيل جعل المشترك قسيما لما ذكر من الاقسام ليس كما ينبغى الا أن يفسرها صاحب الميزان بغير ما ذكر فى هذا الكتاب من تفسيراتها (قوله لانه الذى من اقسام النظم صيغة ولغة) وذلك لان صيغة المشترك تدل بالوضع قبل التأويل على أحد مفهوماتها وبعده لم تتغير تلك الدلالة فكان من أقسام الصيغة واللغة بخلاف سائر أقسام المؤول فان قلت النظر فى هذا التقسيم الى دلالة اللفظ بعينه على المعنى بالوضع من غير نظر الى أمر آخر فلا يستقيم جعل المؤول من هذا القسم لان دلالة الصيغة بواسطة انضمام التأويل اليها لا بمجردها قلنا ملاحظة أمر آخر فى المشترك لا لاجل دلالة

(وفساده بين) أقول فساده ليس ببين لان المصنف رحمه الله تعالى قد اختار فيما سيجىء أن العام الذى أخرج بعض افراده بغير مستقل حقيقة فى الباقى مطلقا والذى أخرج بمستقل حقيقة من حيث التناول ومجاز من حيث الاقتصار فقد اختار هنالك أن العام المخرج عنه بعض افراده حتى لم يبق فيه الاستغراق حقيقة فى الباقى وظاهر أن انتفاء الاستغراق موجب استغراق العموم لانه شرط فيه عنده وجب ههنا التعرض له بادرجه فى الواسطة لانه موضوع للكثير بوضع واحد وليس بخاص ولا عام نعم سيعترض الشارح رحمه الله تعالى على مختار المصنف رحمه الله تعالى هنالك فلو أراد الشارح رحمه الله تعالى الاشارة الى ذلك كان حق العبارة أن يقول أراد بقوله ونحوه كل عام مقصور على البعض وسنبين فساده تأمل ولا تغفل قال

 بدلالة نص واجماع على ان تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة

(وأيضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة

أو القياس أو التأمل في الصيغة كما في ثلاثة قروء ومعنى كونه من أقسام النظم صيغة ولغة أن الحكم بعد التأويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الرأي التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من أقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل واذا حمل على أحدها بالنظر في الصيغة أي اللفظ الموضوع لم يخرج عن أقسام النظم صيغة ولغة أي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تأويلا أو قياس أو خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من أقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا أو مجملا أو مشكلا فأزيل خفاؤه بقطعي أو ظني (قوله وأيضا الاسم الظاهر) قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكأنه أراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة

اللفظ على المعنى بل لتعيين المراد فيستقيم (قوله كما في ثلاثة قروء) فان الحنفية تأملوا في جوهر الكلمة فوجدوه قد وضع لمعنى الاجتماع ولهذا سميت القراءة قراءة لاجتماع الحروف والكلمات فحملوها على معنى يناسب الاجتماع وهو الحيض المجتمع في الرحم دون الاطهار (قوله ومعنى كونه من أقسام النظم الخ) انما يضاف الحكم بعد التأويل الى الصيغة لما سبق من أن التأويل لتعيين المراد لا لاجل دلالة اللفظ فانها بالوضع كما كان قبل التأويل وفيه بحث لانه حينئذ يجب أن يجعل المفسر من المشترك أيضا قسما من هذا التقسيم لعدم ظهور فارق بينه وبين ذلك المؤول موجب لعده من أقسام هذا التقسيم وعد ذلك المفسر من أقسام التقسيم الثالث اللهم الا أن يقال الحكم في المفسر يضاف الى المفسر القطعي لقوته بخلاف المفسر الظني (قوله وقيل المراد بغالب الرأي الخ) أي قيل في الجواب عن الايراد المذكور وحاصله أن هذا تعريف للمؤول الذي هو من أقسام النظم صيغة ولغة وكونه من تلك الاقسام لا يتحقق الا بتحقق الاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة وقد عرفت من الجواب الاول ما في هذا الجواب من نوع ضعف ولذا أورده بعده بقيل (قوله وكذا اذا لم يكن مشتركا الخ) يعني أن الخفي والمجمل والمشكل كالمشترك في أنه اذا أزيل خفاؤها بقطعي يكون مفسرا والظني يكون مؤولا ولا يكون من أقسام النظم صيغة ولغة وقيل انها ليست من قبيل المؤول مطلقا كما أن المشترك اذا حمل على أحد معنييه بقطعي أو بخبر واحد وقياس لا يكون مؤولا (قوله وكذا اسم الاشارة) أورد عليه أن الموصول أيضا خارج عن الاسم فما وجه الاقتصار على المضمر واسم الاشارة وقد يجاب بأن الموصول من أسماء الاجناس وهو مردود بتصريح النحاة بعدم كونه منها ذكره في الاقليد وأجيب أيضا بناء على ما قيل واشتهر من جواز كون القسم أعم من المقسم من وجه لان الموصولات داخلة في

(أو التأمل في الصيغة كما في ثلاثة قروء) أقول بيانه أن الحنفية حملوا القرء على الحيض دون الاطهار خلافا للشافعية لانهم تأملوا في نفس جوهر الكلمة فوجدوه قد وضع لمعنى الاجتماع حتى ان القراءة انما سميت قراءة لاجتماع الحروف أو الكلمات بل القرينة أيضا على ما قيل فحملوه على معنى يناسب الاجتماع وهو الحيض المجتمع في الرحم دون الاطهار وقال (قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة) أقول لا يخفى ما يرد على ظاهر عبارته وتوجيهها أن المصنف رحمه الله تعالى لما أراد أن يقسم الاسم أولا الى الصفة والعلم واسم الجنس فكان الضمير واسم الاشارة خارجين عن هذه الاقسام قيد الاسم بالظاهر لاخراج المضمر وأراد غير اسم الاشارة بقرينة التقسيم ولا يمكن أن يراد بالاسم الظاهر ما يقابل المشترك حتى يشملها أيضا لانه لا اصطلاح فيه فبطل ما قيل زعم العلامة ان هذا تقسيم الظاهر في مقابلة المضمر ثم أخرج عنه اسم الاشارة أيضا والحال أن المضمر اسم وكذا اسم الاشارة وهما مفترقان

عدم تجزيها كما في عدة الامة وليس على هذا بطلان موجب الخاص (قوله لا يكون بين الخ) قيل الفرق ظاهر لان الطهر الاول قد انقطع بالحيض فيكون طاهرا واحدا بخلاف البعض من الثالث لان الامور المستمرة لا تعرضها الاعداد الاعند انتهائها الى الاضداد ورد بأن ذلك كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض ومن فصل الامر فعليه البيان (قوله وقد تفردت به) لان ما ذكره القوم في جواب هذا السؤال انما كان قولهم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فعند ذلك ما ذكرنا مانعا عن المنع وان لم يكن كذلك لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل بأقل ضرورة اشتماله على ثلاثة اطهار وأكثر باعتبار الساعات (قوله وقوله تعالى فان طلقها الخ) لا خلاف في عدد الطلاق المشروع بين الائمة وانما الخلاف في أن الخلع فسخ أو طلاق فذهبت الحنابلة الى انه فسخ وهو القول القديم للشافعي

بمقتضى

يقتضي هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل أو يقع عليه بالفاعل أو المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل أن يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل

العام وان لم تدخل فيما قسم اليه من الصفة واسم الجنس (قوله ولقائل أن يقول الخ) وأجيب عنه بما تقرر من أن المقصود الاصلي في الصفة هو المعنى المصدري وملاحظة الذات المبهمة لضرورة قيام المعنى بها ولذا عرفوا الصفة بما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى هو المقصود فنبه المصنف على الاول بجعل المعنى المصدري مقدما في الذكر والاعتبار مع تأخره بالذات عن الذات وعلى الثاني بادخال مع على وزن المشتق الدال على الذات المبهمة فان مع كثيرا ما تدخل على التابع كقوله تعالى ان الله معنا فكان كل من المعنى المصدري والذات داخلا في الموضوع له لكن الاول بالقصد الاصلي والثاني بالتبع فخرج بقيد الدخول مثل أحمر علما نظرا الى المعنى الاصلي لانه ليس بجزء وخرج بالقيد الثاني أسماء الزمان والمكان لان المعنى وان كان جزأ منهما لكنه ليس مقصودا بالذات بل الامر بالعكس وفيه بحث لان الاكثر دخول مع على المتبوع يقال جاء الوزير مع السلطان ولا يقال جاء السلطان مع الوزير ولو سلم فقد صرح الشارح في بحث الاستعارة التبعية من المطول أن المعنى مقصود أصلي في أسماء الزمان والمكان والآلة أيضا وقد يجاب عن أصل السؤال بأن المراد بوزن المشتق وزن جنس المشتق أي وزن مشتق ما كالضارب والمضروب وقريب منه ما قيل المراد بوزن المشتق وزن المشتق المخصوص وهو الفاعل والمفعول فكأنه قال الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع الفاعل والمفعول فصفة وهذا يصدق على جميع أسماء الفاعلين والمفعولين من غير الثلاثي المجرد وعلى الصفات المشبهة لكن يرد النقض بمثل الاحمر وأيضا التعبير عن معنى الفاعل والمفعول بوزن الضارب والمضروب تسامح كما لا يخفى واعلم أن هذا التوجيه مبني على أن يعتبر وزن المشتق في جانب الموضوع له وجزءا من معنى الاسم بأن يجعل

ويصدق عليها حد المعرفة وكل ما هو كذلك لا يخرج عن هذا التقسيم لانه خارج بجميع الاسماء لكونه دائرا بين النفي والاثبات فالمراد بالظاهر ما يقابل المشترك نعم يرد على الشارح رحمه الله تعالى انهما كما خرجا عن الاقسام فقد خرج عنهما الموصولات أيضا فما وجه الاقتصار عليهما الا أن يقال انهما داخلا في العام لان المراد بالعام ما وقع قسما من الصفة واسم الجنس والموصول وليس منها والقول بجواز كون القسم أعم من المقسم من وجه كلام ظاهري قال (ولقائل أن يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة الخ) أقول هذا الاعتراض انما يرد على توجيه الشارح كلام المصنف رحمه الله تعالى لا على ما أفاده عبارة المصنف موافقا لما تقرر عند الجمهور وتحقيقه موقوف على مقدمة يستقر عليها رأي الشارح وسائر المحققين وهي أن الاسم قد يوضع لذات مبهمة باعتبار معنى معين هو المقصود فيتركب مدلوله من ذات مبهمة لم تلاحظ معها خصوصية أصلا ومن صفة معينة مقصودة فيصح اطلاقه على كل متصف بتلك الصفة ومثله يسمى صفة وذلك المعنى المعتبر فيه يسمى مصححا كضارب ومستخرج وأفضل وعطشان ونحو ذلك ولا يلزم ذكر موصوف معه لفظا أو تقديرا تعيينا للذات التي قام بها المعنى وقد يوضع لذات معينة ولا يلاحظ معها شيء من المعاني القائمة بها فتكون اسما لا يشبه بالصفة قطعا كفرس وابل ونحوهما وقد يوضع لها ويلاحظ في الوضع معنى له نوع تعلق بها وذلك على قسمين الاول أن يكون ذلك المعنى خارجا

والمروي عن ابن عباس واستدلوا عليه بالآية وقالوا لو كان الخلع طلاقا كان عدده أربعا وذهب أصحابنا الى أنه طلاق وهو مذهب جماهير الائمة من السلف والخلف والقول الجديد للشافعي وفي انه يلحقه صريح الطلاق أم لا فقال أصحابنا والثوري والاوزاعي نعم وروي عن ابن مسعود وأبي الدرداء وقال الشافعي وأحمد لا وهو مذهب ابن عباس وابن الزبير وجعل فخر الاسلام وغيره من أصحابنا كونه طلاقا ومشروعية الصريح بعده من فروع العمل بالخاص وتابعه المصنف في ذلك كما ترى وتفصيل المقام ان أصحابنا حملوا قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان على الطلاق الشرعي أعم من أن يكون رجعيا أو غيره اذ لا دليل على التخصيص وليس بمعهود قبل الذكر والرجعي ربما يكون بمرة واحدة وقالوا معناه ان الطلاق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة كقوله ثم ارجع البصر كرتين وقولهم لبيك وسعديك وحنانيك وهذاذيك ونحو ذلك من التثنية الذي يراد به التكرير دون التثنية أي كرة بعد كرة لا كرتين اثنتين والبابا بعد الباب لا البابين اثنين وهكذا ففيه دليل على أن الجمع بدعة غير مشروع خلافا للشافعي وان قوله فامساك بمعروف أو

أو المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل أو المفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعال ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخبير هو الخبر به مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك بمنع خروج اسم المكان والآلة فالقطع بأن القول بأن معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بأبعد من القول بأن الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل (قوله وهما) أي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل

قول المصنف مع وزن المشتق متعلقا بكان وههنا توجيه آخر ادعى حميد الدين الشافعي سماعه من المصنف حاصله أن يجعل مع متعلقا بوضع حتى يكون مقارناله و زن المشتق مع المشتق منه وجزء من الموضوع له ويراد بوزن المشتق هيئته والمعنى أن الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له كلا الامرين المشتق منه ووزن المشتق فصفة وهذا صادق على كل صفة فان ما اشتقت هي منه موضوع لمعنى وهيئتها موضوع لمعنى آخر كهيئة الضارب والعطشان وغيرهما فلا يرد منع انعكاس التعريف لكن يرد منع اطراده لصدقه على أسماء الزمان والمكان والآلة ولم يجعلها أحد من الصفات ولعل المصنف التزم مخالفة القوم في الاصطلاح وجعل المذكورات من الصفات فانه لا يتحاشى عن المخالفة في مواضع ويؤيده تصريحهم بان الاستعارة التبعية انما تجري في الحروف والافعال والصفات فان الاسماء المذكورة ليست من الحروف والافعال فلزم أن تكون من الصفات (قول المصنف فان تشخص معناه فعلم) قيل يدخل فيه علم الجنس لان التشخص أعم من الخارجي والذهني وفيه نظر اذ لو اعتبرا التشخصات الذهنية في أعلام الاجناس لاستلزم عدم اطلاقها على الافراد الخارجية والاقرب أن يقال عليه الاعلام الجنسية تقديرية لضرورة الاحكام فلا ضير في خروجها عن قسم العلم ودخولها في مقابله كما أشار اليه

عن الموضوع له وسببا باعتبار تعين الاسم أجزاءه كاحمر اذا جعل علما للذات فيها حمرة وكالدابة اذا جعلت اسما للذات الاربع في انفسها وجعلت سببا لوضع الاجزاء من مفهوم اللفظ الثاني أن يكون ذلك المعنى داخلا في الموضوع له فيتركب من ذوات معينة ومعنى مخصوص كاسماء الآلة والزمان والمكان والدابة اذا جعلت اسما للذوات الاربع مع دابيتها وهذان القسمان أيضا من الاسماء ولا يقعان صفة لشئ لكن ربما يشتبهان بالصفة والقسم الاخير أشد اشتباها بها لان المعنى المعتبر في الوضع داخل في مفهوم كلي منهما واستدل على أن المقصود هو المعنى أو الذات بأن الاول لا يوصف ويوصف به والثاني بالعكس اذا عرفت هذا فاعلم أن المصنف رحمه الله تعالى لما أراد أن يبين الصفة بحيث تمتاز عن الاسم المشبه بالصفة جعل المعنى المصدري مع تأخره عن الذات بالذات مقدما في الذكر والاعتبار على الذات المبهمة التي يدل عليها وزن المشتق اشارة الى ان المقصود الاصلي في الصفة هو المعنى المصدري وانما الاحظ الذات لضرورة قيام المعنى بها وقد نبه على هذا القدر من التبعية بادخال مع على وزن المشتق الدال على الذات فان مع كثيرا ما تدخل على التابع كما في قوله تعالى ان الله مع الصابرين وغير ذلك حيث قال الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة فجعل مع متعلقا بوضع ووزن المشتق مندرجا تحت الوضع وأراد بما وضع له المشتق منه المعنى المصدري وبما وضع له وزن المشتق الذات فكان كل من المعنى المصدري والذات داخلا في الموضوع له لكن الاول بالقصد الاصلي والثاني بالتبع فكأنه قال ان كان معناه عين المعنى المصدري المقصود بالذات والذات المقصودة بالتبع فخرج الاعلام المشتقة نظرا الى المعنى الاصلي كاحمر لان المعنى المصدري ليس جزأ من الموضوع له فيها لكنه ليس مقصودا بالذات بل الامر بالعكس لكن الشارح الفهر قصر النظر على ظاهر وزن المشتق ولم يعتبر منه لا الذات فارتكب الى التوجيه

تسريح الآية تخيير لهم بعد ان علمهم كيفية الطلاق المشروع بين أن يمسكوهن بحسن العشرة والقيام بواجبهن وبين أن يسرحوهن السراح الجميل الذي علمهم أعم من أن يكون بالمراجعة أو بالمناكحة مرة أخرى ومن ترك الرجعة حتى تبين بالعدة أو بايقاع الثالثة ثم قال فان خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به أي لا اثم على الرجل فيما أخذ ولا عليها فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعلها في الاقتداء مع انها لا تختص به ولا يتم الخلع الا بفعل الرجل تقرير لفعله فكان بيانا بطريق الضرورة ان فعله هو الذي تقرر فيما سبق من الطلاق وان الاقتداء طلاق لا فسخ وانه نوعان بمال أو بغير مال ثم قال فان طلقها أي بعد الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار في صدر الآية كلاهما أو أحدهما اقتداء واستوفى نصابه فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فهو دليل على مشروعية الطلاق بعد الخلع وعلى ان النكاح تتولاه النساء خلافا للشافعي فيهما وفيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص وهو باطل والآية نزلت في ثابت بن قيس بن شماس وامرأته جميلة أو زينب بنت

ولا

ان أريد به المسمى بلا قيد فمطلق أو معه فمقيد او أشخاصها كلها فعام أو بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة

ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه يحمل الصفة فيما الاسم الجنس أولا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو أن تجد بين اللفظين تناسبا فى أصل المعنى والتركيب فترد أحدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه فى حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى أن العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمى بل باعتبار المعنى الاصلى المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير (قوله ان أريد منه المسمى بلا قيد فمطلق) مشعر بأن المراد بالمطلق نفس المسمى

الفاضل الشريف فى حواشى المطول (قوله ولا يصح التمثيل بنحو ضارب) قيل فيه نظر لصحة التمثيل به أيضا اذا جعل علما ثم اتفق اشتراكه لكثرة العلمين به فانه يكون اسم جنس مشتقا حينئذ (قوله تارة باعتبار العلم الخ) التعريف الاول باعتبار حال المتعلم والتعريف الثانى باعتبار حال واضع اللغة ثم اعتبار التناسب فى اللفظ للاحتراز عن مثل قعد وجلس ثم اعتبار التناسب فى المعنى للاحتراز عن مثل ذهب وذهب ثم الظاهر من قوله والتركيب أن التعريف لمطلق الاشتقاق فيدخل مثل جبذ من الجذب ولو قال والترتيب لاختص بالاشتقاق الصغير كالتعريف الثانى ثم الحق أن أحد اللفظين المتناسبين متعين لكونه مشتقا وهو الدال على معنى الآخر بالزيادة ولهذا التعريف خلو عن الدلالة على ذلك اذ لا يعلم منه أنه هل يصلح كل واحد من اللفظين أن يرد الى الآخر حتى يكون عارض المشتق والمشتق منه بالاعتبار أم أحدهما فى نفسه متعين لان يرد الى الآخر كما هو الحق (قوله ولا يخفى أن العلم لا يكون مشتقا) لان المناسبة بين الشيئين لا تعقل الا باعتبار صفة لهما ومعنى العلم ليس الا الذات المسمى فلا تتحقق فيه من هذه الحيثية المناسبة بينه وبين غيره التى هى شرط الاشتقاق وفيه بحث لان جهة المناسبة لا يلزم أن تكون داخلة فيه بل يجوز أن يكون لازما له مناسبا للمشتق منه ويكفى هذا الاعتبار فى الاشتقاق عند المحققين ألا ترى أن صاحب الكشاف صرح بان الاسم مشتق من السمو لانه تنويه بالمسمى واشارة بذكره ولا شك أن الاشارة الى الرفع خارجة عن مفهوم الاسم وبالجملة اذا كان لشئ معين صفة بها تناسب معنى آخر فقد يؤخذ باعتبار تلك المناسبة لذات الشئ علم من اللفظ الدال على ذلك المعنى وتكون تلك المناسبة سببا للترجيح المأخوذ على سائر الالفاظ بجعله علما له فالاشتقاق فى هذا باعتبار المعنى العلمى لا الجنسى كالدبران والعيوق (قوله مشعر بأن المراد من المطلق الخ) أجيب عنه بأن كلام المصنف مبنى على

والاعتراض ما رأى من التمحلات والتعسفات حيث أخذ الاحتراز عن اسم الزمان والمكان والآلة الى وزن المشتق بتقييده بوزن الفاعل والمفعول ولما ورد أن هذا مما لا دلالة للفظ عليه اضطر الى دفعه الى الشيوع ثم رتب عليه الاعتراض بما ليس على وزن الفاعل والمفعول والشجرة تنبئ عن الثمرة ثم ان المصنف ذكر أقسام الاسم المشبه بعضها بالصفة حيث قال والا أى وان لم يكن كذلك بأن لا يوجد فيه المعنى المصدرى أصلا أو يوجد ولكن لا يدخل فى الموضوع له أو يدخل ولكن لا يكون مقصودا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وكل من العلم واسم الجنس اما مشتق أولا فالعلم الذى ليس بمشتق هو الاسم المحض الغير المشبه بالصفة كزيد مثلا والمشتق المشبه بها كاحمر ويدخل فيه علم الجنس لان الشخصى أعم من الخارجى والذهنى والاسم الذى ليس بمشتق هو الاسم المحض الغير المشبه بها أصلا كابل وفرس والمشتق هو المشبه بها أشد اشتباها كاسماء الزمان والمكان والآلة ولا يخفى أن ليس المراد بكون العلم مشتقا اشتقاقه نظرا الى المعنى العلمى بل الى الاصل المنقول عنه المعتبر فى حال العلمية فى الجملة ولهذا يجوز النحاة دخول اللام عليه فاندفع قول المحرر ولا يخفى أن العلم لا يكون مشتقا الخ ان أراد به الطعن كما هو الظاهر هذا ما تيسر لى من تحرير مراد المصنف وتحقيقه بعون الله الملك الفتاح وحسن توفيقه قال (قوله ان أريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بأن المراد الخ) أقول لعله انما استفاد هذا الاشعار من

عبد الله بن سلول أو بنت سلول أو حبيبة بنت سهل الانصارية على اختلاف روايات سردت فى دواوين السنة وفى مسند أحمد وغيره وكان ذلك أول خلع فى الاسلام فلا يرد ان أكثر الاحاديث يدل على ان الآية نزلت فى الرجعى وانه لا دليل على ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المعتبر عموم اللفظ لا خصوص السبب ولا غبار فى دلالة الآية على المقصود والاحاديث وان سلم دلالتها على ان الآية نزلت فى الرجعى فلا تدل على ان المراد من الطلاق فى الآية هو الرجعى وبينهما بون بعيد فان قيل فاذا كان التسريح باحسان طلاقا ثالثا فقوله فان طلقها يكون تربيعا أو تكرارا قلنا قوله فتسريح باحسان مسوق لبيان مشروعية الثالث وقوله فان طلقها لبيان حكمه وأثره المترتب عليه على معنى انه ان طلقها الثالثة اختيارا لاحد الامرين المشروعين الجائزين له فحكمه ان لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فلا يلزم التربيع ولا التكرار فان قيل فلا تدل الآية على مشروعية الطلاق عقيب الخلع لان دخول الافتداء بين الطلقتين على هذا لا يتعين لاحتمال كونه بيانا

فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له) أي للسامع وانما قلت

عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام وعلم أن المطلق من أقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي

للتسريح قلت لما كان قوله فان طلقها متصلا بالاقتداء الذي تضمنته الطلقتان على ما يدل عليه سياق النظم وذهب اليه عامة المفسرين بكون الاقتداء مقدما على التسريح والا يلزم التربيع على ان تقدمه على الاقتداء انما يفيد جواز كون الطلقات الثلاث كلها أو بعضها اقتداء فيدل على جواز الثالث مع سبق الاقتداء ومن غير سبقه وهو المطلوب فان قيل لو كانت الفاء للترتيب والتعقيب بلا تراخ لزم الزيادة على الكتاب وترك العمل بموجب الفاء في قوله فان طلقها في اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وايجاب التحليل بعدها من غير سبق الاقتداء قلنا لا نسلم

فلك راغما بلزو لو كانت الطلقة ثالثة مرتبة بالفاء على الاقتداء فقط وقد علمت انها مرتبة

دون الفرد وليس كذلك للقطع بأن المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض (قوله فهي ما وضع) لما كان الخارج من التقسيم بعض أنواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض أقسام المعرفة وهو المعهود الذهني أورد تعريف المعرفة والنكرة على ما يشمل الاقسام كلها (قوله عند الاطلاق للسامع) قيدان للتعيين وعدمه والاحسن في تعريفهما ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه

ما ذهب اليه الاكثرون من ان اسم الجنس موضوع للفرد المنتشر فيكون المسمى نفس الفرد وأيضا سيصرح الشارح بأن مسمى اللفظ يعم مفهوم اللفظ وافراده فيقال لكل من زيد وعمرو انه مسمى الرجل وعلى التقدير ين اشعار كلام المصنف بأن المراد في المطلق ليس الفرد غير مسلم فان قلت اذا كان المراد بالمسمى الفرد لم يبق لقوله أشخاصه كلها أو بعضها معينا أو منكرا معنى قلت تغاير الاقسام انما هو بالحيثيات والاعتبارات واعتبار كون المسمى غير معين مثلا غير اعتبار كونه بلا قيد كما أن اعتبار كونه معينا غير اعتبار كونه مقيدا لانهم لا يعتبرون تعين الشيء من القيود اذ المعارف أيضا توصف عندهم بكونها مطلقة ومقيدة وقد يجاب أيضا بأن المقصود الاصلي نفس المسمى دون الفرد وانما جاءت الفردية بالنظر الى أمر عارض مثلا في قوله تعالى فتحرير رقبة أريد بالرقبة نفس المسمى بمعنى أن خصوصية الفرد ليست ملحوظة أصلا وانما جاءت من اضافة التحرير اليها فانه لا يقع الا على الفرد كما يقال في العهد الذهني نحو ادخل السوق أن المراد نفس المسمى والخصوصية من القرينة وأنت خبير بأن هذا المعنى مما يتمشى في العام والنكرة على ما لا يخفى وظاهر كلام القوم أن العهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة لكن المصنف لم يلتفت اليه (قوله ليستعمل في شيء بعينه) ليس المراد به التعين الشخصي والا لم يصدق التعريف على غير العلم الشخصي بل المراد التعين بوجه ما وقيد الحيثية مراد أي يستعمل في شيء معين من حيث انه معين والمراد بالشيء المذكور في التعريف أعم مما وضع اللفظ المستعمل فيه له كما في الاعلام

حمل المسمى على الطبيعة النوعية بملاحظة رجوع ضمير أشخاصه في المتن الى المسمى وقوله في الشرح لان المطلق وضع للواحد النوعي فليتأمل قال (وليس كذلك للقطع بأن المراد الخ) أقول يمكن دفعه بأن المقصود الاصلي نفس المسمى دون الفرد وانما جاءت الفردية بالنظر الى أمر عارض مثلا في قوله تعالى فتحرير رقبة أريد بالرقبة نفس المسمى بمعنى أن خصوصية الفردية ليست ملحوظة أصلا وانما جاءت من اضافة التحرير فانه لا يقع الا على الفرد كما يقال نحو ادخل السوق واشتر اللحم أن المراد نفس المسمى والخصوصية من القرينة ولهذا قيل انه في المعنى كالنكرة قال (قوله عند الاطلاق للسامع قيدان للتعيين وعدمه والاحسن الخ) أقول اعلم أن المعاني الموضوع لها سواء كانت معاني الحروف والنكرات معلومة للواضع حال الوضع وهو ظاهر وكذا للمتكلم حال الاستعمال والا لم يفد كلامه مقصوده وكذا للسامع لان الكلام فيما اذا كان عالما بالوضع والا لم يفد التخاطب معه والوقوف على الفرق بين المعرفة والنكرة لا يحصل الا بما قال بعض الافاضل ان التعريف يقصد به معين عند السامع من حيث انه معين كانه أشار اليه بذلك الاعتبار وأما النكرة فقد يقصد بها التفات النظر الى المعين من حيث انه ذاته ولا يلاحظ بها تعينه وان كان معينا في نفسه لكن بين مصاحبة اليقين وملاحظته فرق جلي وتمهيد في تصوير ذلك مقدمة هي أن فهم المعاني من الالفاظ بمعرفة اللفظ والعلم به فلا بد أن تكون المعاني مقصودة ممتازا بعضها عن بعض عند السامع فان دل باسم على معنى فاما أن يكون ذلك الاعتبار أي كون المعنى معينا عند السامع متميزا في ذهنه ملحوظا معه أولا فالاول يسمى معرفة والثاني نكرة والمصنف رحمه الله تعالى أشار الى هذا التحقيق حيث اراد بالاطلاق الاستعمال بقرينة ذكر السامع وجعل عند الاطلاق

واعلم أنه يجب في كل قسم من هذه الأقسام أن يعتبر من حيث هو كذلك حتى

فالمعتبر في التعيين وعدمه أن يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ماذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى لانه اذا قال جاءني رجل يمكن أن يكون الرجل معينا للسامع أيضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ (قوله واعلم أنه يجب الخ) يريد أن تغاير الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا

وبما وضع لما يصدق عليه كما في سائر المعارف ثم ان هذا التعريف مبني على ما اشتهر بين أهل العربية أن غير العلم من المعارف موضوع لمعان كلية لكن غرض الواضع من وضعها لها أن تستعمل في افرادها والحق كما أشار اليه الفاضل الشريف في حواشي المطول انها موضوعة لكل معين منها وضعا واحدا عاما فلا يلزم كونها مجازا ولا الاشتراك لعدم تعدد الاوضاع (قوله فالمعتبر في التعيين الخ) حاصل الفرق بين المعرفة والنكرة أن في لفظ المعرفة اشارة الى أن مفهومها معلوم بوجه ما بخلاف النكرة فان معناها وان كان معلوما للسامع أيضا لكن ليس في لفظها اشارة الى تلك المعلومية وبهذا يظهر سر كون الضمائر الراجعة الى النكرة معرفة مع كون المرجوع اليه نكرة وكذا سر كون المعرف بلام العهد معرفة مع كون المعهود نكرة كما في قوله تعالى كما أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول (قوله ولا بما عند السامع دون المتكلم) أي لا اعتبار في المعرفة بكون المستعمل فيه معينا عند السامع في نفس الامر حتى يكون اللفظ بمجرد ذلك بدون دلالته على ذلك التعيين معرفة ولا في النكرة بكون المستعمل فيه غير معين أي غير معلوم عند السامع في نفس الامر لانه معلوم عنده في نفس الامر كل من المعرفة والنكرة اذ الكلام فيما كان عالما بالوضع والا لم يفد اللفظ معه قيل وللقائل أن يقول مراد المصنف بكون الموضوع له في المعرفة معينا للسامع عند الاطلاق كونه معينا له بحسب دلالة اللفظ بحيث

والسامع قيد بين للتعيين وعدمه كما اعترف به الشارح رحمه الله تعالى وأراد بقوله اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين عند الوضع انهما لا يفترقان بالتعيين في المعرفة وعدمه في النكرة عند الواضع لانهما مستويان فيه بالنظر اليه وبقوله لانه اذا قال جاءني رجل يمكن أن يكون الرجل معينا للمتكلم انه يمكن أن يكون كذلك لكن الواضع لما لم يعتبر التعيين بالنظر اليه في المعرفة لم يلتفت الى ذلك التعيين بل بالنظر الى السامع لانه المعتبر عند الواضع فكان المصنف قال المعرفة ما وضع معتبرا للواضع تعينه عند السامع حال الاستعمال والنكرة ما وضع لشيء غير معتبر للواضع تعينه عند السامع حال الاستعمال اذا عرفت هذا فاعلم أن تعريف المصنف لهما أحسن مما نقل الشارح أما أولا فلان الموضوع له فيهما مذكور فيما اختاره دون ما نقل الشارح وأما ثانيا فلانك قد عرفت أن مدار الفرق بين المعرفة والنكرة ملاحظة حال السامع واعتبار التعين والامتياز عنده وعبارة المصنف تفيده دون ما نقل ثم ان قول الشارح فالمعتبر في التعيين وعدمه أن ذلك بحسب دلالة اللفظ الى آخره منظور فيه أما هذا القول فلانه وان كان صادقا في نفسه لكنه لا يخالف ماذكر المصنف كما حققه وأما قوله بحالة الاطلاق فلما عرفت أن مراده بالاطلاق الاستعمال والشارح معترف بكونه معتبرا لانه مأخوذ فيما تضمنه من التعريفين وأما قوله دون الوضع فلما عرفت أن المراد له لا سواه عند الواضع وهو مطابق للواضع وأما قوله ولا بما عند السامع فلما عرفت أنه مدار الفرق فكيف لا يكون معتبرا وأما قوله لانه اذا قال جاءني رجل يمكن أن يكون الرجل معينا للسامع أيضا فلانك قد عرفت أن هذا الامكان لا يكفي في كونه معرفة بل لا بد من اعتبار الواضع ذلك التعيين وملاحظته والحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قال (يريد أن تغاير الاقسام المذكورة) أقول اعلم أن اكثر ما يكون اعتبار الحيثيات في التقسيمات لتحصيل التباين والاختلاف

لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا تكون عامة بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا

على الطلقتين اللتين كلاهما أو واحدهما افتداء فان قيل هذا يقتضي ان لا يشرع الخلع الا بعد اثنتين قلت لم تخص الافتداء بالثالثة والافتداء غير مرتب بالفاء عليهما (قوله ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين الخ) على بناء الفاعل من الاعقاب كما في قوله تعالى اعقبهم نفاقا في قلوبهم أي اورثه ويقال اكل اكلة اعقبته سقما أي الطلاق الذي يورث صحة الرجعة وجواز العود الى الزواج موصوفا بالتكرار مستوفيا نصابه فقوله مرتين قيد للطلاق وحال منه على ما يدل عليه قوله فان طلقها أي بعد المرتين لا قيد للذكر

(فصل الخاص من حيث هو خاص) أى من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا

وليس المراد الرجعة بالفعل فان الطلاق لا يعقبه ولا التى تكون بعد الطلاق الرجعى من غير نكاح ولا رضا المرأة على الخصوص بل مطلق العود كما فى قوله تعالى فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله لما مر ان المراد من الطلاق هو الشرعى الاعم منه ومن البائن وفى الاحاديث مايدل على ذلك ومن ثمة فسر فى الكشاف قوله تعالى فامساك بمعروف بقوله بحسن عشرتهن والقيام بمواجبهن (قوله وان ذلك زيادة على الكتاب) الاولى ان يقال ترك العمل بموجب الفاء الذى هو لفظ خاص على ما فى عبارة فخر الاسلام وغيره الا أنه اكتفى باقل مراتب الفساد اللازم منه فان ترك العمل بموجب الخاص أشد استحالة وأكثر فسادا (قوله فساد التركيب) فان قيل كيف يحكم بفساد ذلك وهو مدلول كلامه فان طلقها أى بعد المرتين وقول عامة المفسرين قلنا مادل عليه سياق النظم وذهب اليه المصنف والمفسرون الغاء هو اتصال الفاء بالمرتين بعد صرف الافتداء الى الطلقتين اللتين هما مقتضى المرتين

واحد الافراد العين الجارية و مشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد أو لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا يجتمعان فى لفظ واحد وماذكر من أن النكرة الموصوفة خاصة من وجه عامة من وجه فسيجىء جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين أقسامه والكلام بعد موضع نظر (قوله فصل) لما فرغ عن الكلام فى نفس التقسيم

يفهم السامع عند استعماله شيأ بعينه من حيث هو كذلك فالتقييد بالسامع لافادة أن الغرض الاصلى من وضع المعرفة انما هو افادة السامع منهاما هو معين عنده ولذا قال الادباء المعرفة ما يعرفه مخاطبك وعلى هذا لا يبعد ان يقال تعريف المصنف أحسن من تعريف الشارح أما أولا فلانه مبنى على مذهب مرجوح بخلاف تعريف المصنف وأما ثانيا فلان الموضوع له مذكور فى تعريف المصنف دون الشارح وأما ثالثا فلان مدار الفرق دلالة اللفظ على معهودية مفهومه عند السامع فى المعرفة دون النكرة والسامع مذكور فى تعريف المصنف دونه وأما رابعا فلان التعين الذى أشار اليه و يدل عليه باللفظ فى المعرفة دون النكرة ماهو حالة الاطلاق كما يفهم من قوله ليستعمل فى شئ بعينه وفى تعريف المصنف دلالة على ذلك دون تعريف الشارح فقول الشارح ولا عبرة بحالة الاطلاق محل بحث لكن لا يخفى عليك أن دلالة تعريف الشارح على أن المعتبر فى التعين وعدمه أن يكون بحسب الوضع أظهر من دلالة تعريف المصنف على أن قوله وانما قلت للسامع مما لا يكاد يصح كما ذكره الشارح (قوله لا يجتمعان فى لفظ واحد) أراد اللفظ الواحد فى الحقيقة والاعتبار اذ لو اختلف بالاعتبارات لجاز أن يكون خاصا وعاما كالقبائل والصعبان وأيضا المعتبر اجتماع الحيثيتين ولا اجتماعهما فى لفظ واحد مستعمل واقع فى التركيب وقد نبه المصنف على هذا حيث أورد فى التمثيل جرت العيون ولم يكتف بذكر العيون وفى مثله لا يجوز اجتماع حيثيتى العموم والخصوص فلا يرد أيضا اجتماع ما ادعى امتناع اجتماعه فيما اذا كان لفظ موضوعا لكثير غير محصور ولواحد أو لكثير محصور بوضعين (قوله فسيجىء جوابه) وهو قوله بعد عدة أوراق فى بيان أن موجب العام قطعى المراد بالخاص ههنا هو الخاص بالنسبة الى العام بأن يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا فى نفسه أو عاما يعنى ليس المراد بالخاص المعنى المصطلح (قوله والكلام بعد موضع نظر) قال فى الحاشية للقطع بأن الواقع موقع الجنس للمشترك هو الموضوع للكثير بأن يكون كل واحد من الكثير نفس الموضوع له لا أعم من ذلك على ما هو مقتضى عبارته ولان تفسير الوضع للكثير بما ذكرناه مع تقييد أجزاء الكثير بكونها متفقة الحقيقة مما اخترعناه تصحيحا لكلامه ولا دلالة للفظ عليه ولان الوضع للواحد النوعى لا يقابل الوضع للكثير بهذا المعنى بل يندرج فيه ولانه اذا كان

دون الاجماع والائتلاف ولذا قال الشارح رحمه الله تعالى فيما سبق فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف فى هذه الاقسام ثم قال فى جوابه على أنه لو جعل الجميع أقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات والمصنف لما جعل اعتبارها ههنا سببا لدفع توهم التنافى بين هذه الاقسام على خلاف ما اشتهر بين الانام احتاج الشارح الى توجيه الكلام وتوضيح المرام فقال يريد ان تمايز الاقسام المذكورة لا بحسب الذات يعنى أنه لو كان كذلك لتحقق التنافى وامتنع الاجتماع وليس كذلك بل بحسب الحيثيات والاعتبارات فحال يمكن الاجتماع بينهما قال (والكلام بعد موضع نظر) أقول نقل عنه انه للقطع بأن الواقع موقع الجنس المشترك هو الموضوع للكثير بأن يكون كل واحد من الكثير نفس الموضوع له لا أعم من ذلك على ما هو مقتضى عبارته ولان تفسير الوضع للكثير بما ذكرنا مع تقييد أجزاء الكثير بكونها متفقة الحقيقة مما اخترعناه تصحيحا لكلامه ولا دلالة للفظ عليه

أورد

والتفريق والاندراج فيهما على ما مر بيانه لان اتصاله بهما هو اتصاله

أورد ستة فصول للأحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في ألفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق أن

الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص بناء على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من أقسام النظم صيغة ولغة كما ذكره في المؤول ولانه لا وجه لجعل الجمع المنكر سيما جمع القلة موضوعا للكثير الغير المحصور عند من لا يقول بعمومه الا بتكلف وهو أن يراد أنه لا دلالة في اللفظ على تعيين عدد أجزاء الكثير وحينئذ فالمفرد أيضا كذلك بمعنى أنه لا دلالة فيه على تعيين عدد جزئيات الكثير ولان من الفاظ العموم ما يقع الخصوص مع القطع بأنه لم يوضع الا وضعا واحدا فان كان ذلك الوضع لكثير غير محصور لم يكن خاصا أو محصور لم يكن عاما ولان جعل الصفة مقابلة لاسم الجنس خلاف الاصطلاح ولانه جعل المطلق من أقسام الخاص حيث وضع للواحد النوعي وقد جعله قسيما للنكرة حيث جعله للمسمى بلا قيد والنكرة لبعض من المسمى غير معين ولا شك أن مثل رقبة مطلق ونكرة مع أن المراد منهما واحد تم كلامه وفيه بحث من وجوه الاول أنه اذا كان معنى الموضوع للكثير أن يكون كل من الكثير نفس الموضوع له كان ذلك نفس حد المشترك لا واقعا موقع جنسه الا اذا قيل بعض الالفاظ موضوعة بوضع واحد لكل واحد من افراد معنى كلي كالمضمرات وأسماء الاشارة وهو غير قائل به ولو سلم فيكون الموضوع للكثير بذلك المعنى واقعا موقع الجنس القريب يوجب أن يكون ما هو أعم منه واقعا موقع جنسه البعيد فلا معنى للقطع بعدمه بقوله لا أعم من ذلك اذ التعريفات الخارجة لكل قسم من تقسيم جنس عال الى أنواع يكون الجنس فيها هو العالي الثاني أن المصنف اختار أن العام المخصوص منه البعض حقيقة في الباقي فيكون الباقي معنى وضعيا بالضرورة لا كالمؤول فلا وجه لقوله ولانه اذا كان الجمع واسطة الخ ويمكن أن يقال مراد الشارح كما أن اعتبار رأي المجتهد في قسم المؤول يخرج عن التقسيم بحسب الوضع على زعم المصنف حيث أسقط المؤول عن درجة الاعتبار لذلك كذلك اعتبار قرينة عدم العموم في الواسطة الثالث أنه لم يجعل الصفة مقابلة لاسم الجنس بخصوصه بل الاسم الشامل للعلم واسم الجنس وهو موافق لما قال صاحب الكشاف اسم هو أم صفة الرابع انك قد عرفت أن مراد المصنف في المسمى في تعريف المطلق هو الفرد وأن تغاير هذه الاقسام بالحيثيات والاعتبارات فلا يرد قوله ولانه جعل المطلق الخ فليتأمل (قوله الثالث في قصر العام) فيه بحث وهو أن المذكور في هذا الفصل أن العام المقصور على البعض حقيقة أو مجاز أم لا على التفصيل الذي يذكر هناك وهذا حكم للعام كما أن المذكور في الفصل الثاني وهو أن العام حجة قطعية عندنا وظنية عند الشافعي وموقوف على البيان عند البعض حكم له أيضا لا فرق بينهما الا بأن هذا الحكم للعام الغير المقصور على البعض وذلك للمقصور عليه وهذا هو الباعث على جعلهما فصلين لا كون الاول حكما للعام والثاني غير حكم له اللهم الا أن يبنى كلامه على ما سيصرح به في أوائل مباحث ألفاظ العموم من أن

أصلا ولان الوضع للواحد النوعي لا يقابل الوضع للكثير بهذا المعنى بل مندرج فيه ولانه اذا كان الجمع واسطة بين العام والخاص بناء على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من أقسام النظم صيغة ولغة كما ذكره في المؤول أقول فيه نظر لما عرفت أن المصنف رحمه الله تعالى اختار أن العام المخرج بعض افراده حقيقة في الباقي فيكون الباقي معنى وضعيا بالضرورة لا كالمؤول على زعم المصنف رحمه الله تعالى ولانه لا وجه لجعل الجمع المنكر سيما جمع القلة موضوعا للكثير غير محصور عند من يقول بعمومه الا بتكلف وهو أن يراد أنه لا دلالة في اللفظ على تعيين عدد أجزاء الكثير وحينئذ فالمفرد أيضا كذلك بمعنى أنه لا دلالة فيه على تعيين عدد جزئيات الكثير ولان من ألفاظ العموم ما يقع للخصوص مع القطع بأنه لم يوضع الا وضعا واحدا فان كان ذلك الوضع لكثير غير محصور لم يكن عاما ولان جعل الصفة مقابلة لاسم الجنس خلاف

بالافتداء فكأنه قيل فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلاهما أو احداهما افتداء والحكم بالفساد انما هو على تقدير كون جملة الافتداء معترضة واردة في بيان الخلع على الاستقلال غير منصرفة الى الطلقتين المذكورتين (قوله اعلم أن الشافعي وصل قوله تعالى الخ) الشافعية خصوا الطلاق بالتطليقة الرجعية وحملوا المرتين على العدد والتثنية وفسروا الآية بقولهم الطلاق أي التطليق الرجعي مرتان اثنتان فامساك بمعروف بالمراجعة وحسن المعاشرة أو تسريح باحسان بالطلقة الثالثة أو بترك المراجعة حتى تبين بالعدة لما روي أن أبا رزين العقيلي سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أين الثالثة فقال أو تسريح باحسان وهو مبني على أن العام ظني عندهم يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداء وجعلوا قوله فان طلقها متعلقا بقوله الطلاق مرتان تفسيرا لقوله أو تسريح باحسان اعترض بينهما ذكر الخلع دلالة على أن الطلاق يقع مجانا تارة وبعوض أخرى ومن جملة فسخا احتج بأن تعقيب قوله فان طلقها الخلع بعد ذكر الطلقتين يقتضي أن يكون طلقة رابعة لو كان طلاقا فلا امتداد الآية بعد غاية

التنزل أن الاقتداء فرقة ليس غير من غير تعرض لكونه غير طلاق أو طلاقا هو الثالثة أولا فانه سبحانه أفاد

الخاص لفظ وضع لواحد أو لكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى أن مثل لفظ المائة أيضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا أن المصنف جعله قسما له نظرا الى اشتمال معناه على أجزاء متفقة فاحتيج في التعريف الى كلمة أو وذكر فخر الاسلام أن الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد وقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه أراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه أفرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه أصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي هذا بيان لقسميه على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل أنه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل

التخصيص يدفع العموم فالحكم الثابت للعام بعد القصر لا يكون حكم العام حقيقة وان كان القصر له (قوله وأشرنا الى أن مثل لفظ المائة) أى بقوله ضرورة أن لفظ المائة انما يصلح لجزئيات المائة (قوله كالرجل والفرس) اللام من الحكاية لا من المحكي والمراد الرجل والفرس المنكران لانهما المعدودان من أقسام الخاص دون المعرف باللام لاستعماله في العهد وتعريف الجنس وفروعه من الاستغراق وغيره (قوله وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد) انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل على المتشخص المعين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى تحصل بالافعال والحروف أيضا وقوله على الانفراد ههنا احتراز عن المشترك بين المتشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم لكن لا على الانفراد كذا في التحقيق (قوله ولا يخفى ما في هذا من التكلف) لان التعريف يكون للماهيات الشاملة لجميع افرادها وكون بعض افرادها أولى بها لا يوجب افراده بتعريف مستقل على ان حمل قوله وكل اسم وضع لمسمى معلوم على خصوص العين مع أنه أعم منه تكلف صريح (قوله ما يقابل العين) المراد بالعين الموجود الخارجي وبالمعنى النوع والجنس وغيرهما من

الاصطلاح أقول فيه أيضا نظر لانه لم يجعلها مقابلة لاسم الجنس بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس وهو موافق لما قال صاحب الكشاف اسم هو أم صفة ولان جعل المطلق من أقسام الخاص وضع للواحد النوعي وقد جعله قسيما للنكرة حيث جعله للمسمى بلا قيد لبعض المسمى غير المعين ولا شك أن مثل رقبة مطلق ونكرة مع أن المراد منها واحد أقول فيه أيضا نظر لان الشارح معترف بأن الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما يستعمل في الفرد دون نفس المسمى ولذا أورد تعريف المعرفة والنكرة بحيث يشمل الاقسام كلها فليتأمل قال (كالرجل والفرس) أقول اللام فيهما للعهد الخارجي والمعهود هو المنكر منهما للقطع بأنه الموضوع لواحد بالنوع والمعدود من أقسام الخاص دون المعرف باللام لاستعماله في العهد وتعريف الجنس وفروعه من الاستغراق وغيره قال (وذكر فخر الاسلام أن الخاص كل لفظ وضع لمعنى الخ) أقول لما جمع فخر الاسلام بين مدخولي كل ورد عليه أن الثاني مستغنى عنه فاعتذر بعضهم بأن المراد بالمعنى مدلول اللفظ فذكر الثاني من قبيل التخصيص بعد التعميم لنكتة ورد بأنه تكلف لان مثل النكتة انما تعتبر في المحاورات الخطابية والمقام مقام التعريف وبعضهم بأن المراد بالمعنى مقابل العين والمقصود تعريف قسمي الخاص الحقيقي وهو خصوص العين الاعتباري وهو غيره تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني ورد بأن ليس المراد بعدم جريانه فيها أن يختص باسم العين للقطع بعموم لفظ الحركات والعموم وأشباههما وذهب الى أن المراد به أن المعنى الواحد لا يعم متعددا وأراد بما ذكر بعض المحققين أن الاطلاق اللغوي أمر سهل

شرعية الثالثة بقوله أو تسريح باحسان ثم أفاد حكمه بقوله فان طلقها أى التطليقة الثالثة المعلوم شرعيتها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره وكذلك بين حكما آخر وهو جواز دفعها البدل تخلصا من قيد النكاح وأخذه منها وقبول النكاح الفسخ واحتمال أن يكون الخلع فسخا لا يوجب أن يكون الواقع في نفس الامر أحد المحتملين بعينه بل يتعين أخذه من خارج البتة (قوله وقال المختلعة) وهذه المسألة متفرعة على كون الخلع فسخا (قوله البا لفظ خاص) لم يقل الالصاق لفظ خاص كما قال غيره لان الذى يبطل موجبه في المفوضة ان لم يجب المهر بنفس العقد الصحيح كما هو قول الشافعي ليس هو الالصاق بل اقترانه واتصافه بالمال أى يبطل موجب الالصاق من حيث كونه متعلقا بالمال والمراد الطلب بالعقد الصحيح لا بالاجارة والمتعة بقرينة قوله تعالى محصنين غير مسافحين ولا بالعقد الفاسد شرعا لكونه غير عقد في نظر الشارع (قوله لم الخلاف ههنا في مسألة المفوضة) قال بعض المحققين بكسر الواو ووقع بالسماع على معنى اسماء فوضة نفسها

تنبيها

تنبيها على جريان الخصوص فى المعانى والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجرى فى المعانى وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم فى المعانى أنه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بأن مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد أن المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض أيضا بأنه اذا كان تعريفا للقسمى الخاص كان الواجب ان يورد كلمة أو دون الواو ضرورة أن المحدود ليس بمجموع القسمين وجوابه أن المراد أن

الاعتبارات لان المراد بالعين ما يقوم بذاته وبالمعنى ما يقوم بغيره والا لم يصح قوله وهذا تعريف لقسمى الخاص الاعتبارى والحقيقى تنبيها على جريان الخصوص فى المعانى والمسميات لكن لا يلائمه الرد بمثل العلوم والحركات اللهم الا أن يراد بلفظ العلوم والحركات استغراق الانواع (قوله بل المراد أن المعنى الواحد لا يعم متعددا) قيل يعنى أن الواحد الذى يطلق على المتعدد لا تحقق له الا فى اللفظ عند من لا يعترف بالوجود الذهنى اذ ليس فى الوجود من الرجل الا زيد وعمرو ولا يوجد رجل مطلق يشملهما وأما الوجود الذهنى فيتحقق فيه العموم ان قيل به لان معنى الرجل يسمى كليا باعتبار أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد صورة الرجل واذا رأى عمرا لم يأخذ منه صورة أخرى بل عين ما أخذه من قبل ونسبته الى زيد كنسبته الى عمرو فان سمى بهذا المعنى عاما فلا بأس به لكن الاصوليون ينكرون الوجود الذهنى وتمام تحقيقه فى أصول ابن الحاجب وقد يقال الظاهر أن المراد بعدم جريان العموم فى المعانى أن العموم من صفات الالفاظ فلا توصف به المعانى كما سيصرح به الشارح فى قوله لا أكل ولا شك أن هذا أنسب لكونه مرادا من نفى جريان العموم فى المعانى الا أن حمل كلام فخر الاسلام عليه وهم أيضا لجريانه فى الخصوص بعينه (قوله ضرورة أن المحدود ليس بمجموع القسمين) فيجب أن يصدق الحد على كل منهما وان أتى فيه بكلمة الواو لم يصدق على شئ منهما ضرورة ان شيأ منهما ليس بمجموع لامرين بل ليس الا أحدهما (قوله بدليل أنه ذكر كلمة كل) لانها وضعت لاحاطة الافراد والتعريف الحقيقة فلا يليق ايرادها فى الحدود وأنت خبير بأن هذا مبنى على التحقيق المنطقى ومشايخ الفقهاء قلما يلتفتون الى أقوالهم فلا يبعد ايراد كلمة كل على انهم لم يريدوا التعريف بل بيان النسبة على وجه يؤخذ منه التعريف قال الشريف فى شرح المفتاح ايراد كلمة كل شائع فى عبارات الادباء ولا شك أنهم يفهمون منه المعنى المشترك الصادق على كل فيحصل حينئذ المقصود مع تقريب الى الفهم واشارة الى الضبط ثم ان فى ذكر كلمة كل ههنا بعد جواز ذكرها فى الجملة فائدة وهى أن كلمة لفظة كل صارت عامة لا تصافها بما هو عام

بمعنى النزاع فى واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور فى الاعيان انما يتصور فى المعانى الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها يعنى أن المراد الواحد الذى يطلق على المتعدد لا تحقق له الا فى اللفظ عند من لا يعترف بالوجود الذهنى قال الامام الغزالى الرجل له وجود فى الاعيان ووجود فى الاذهان ووجود فى اللسان أما وجوده فى الاعيان فلا عموم له اذ ليس فى الوجود الا زيد وعمرو ولا يوجد رجل مطلق يشملهما وأما وجوده فى اللسان فيتحقق فيه العموم لان لفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته الى زيد وعمرو فى الدلالة واحدة فيسمى عاما باعتبار نسبة دلالته الى المدلولات الكثيرة وأما الوجود الذهنى فيتحقق فيه أيضا العموم ان قيل به لان معنى الرجل يسمى كليا باعتبار أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد صورة الرجل واذا رأى عمرا لم يأخذ منه صورة أخرى بل عين ما أخذه من قبل ونسبته الى زيد كنسبته الى عمرو فان سمى بهذا المعنى عاما فلا بأس به قال (وهذا تعريف لقسمى الخاص) أقول هذا اشارة الى تعريف فخر الاسلام للخاص بدليل قوله الآتى انه اذا كان تعريفا لقسمى الخاص كان الواجب أن يورد كلمة أو دون الواو ضرورة أن المحدود ليس بمجموع القسمين الخ أما الحقيقى فيستفاد من قوله كل لفظ وضع الخ فانه يتناول النوع

لوليها المزوج ويجوز فضها أى التى فوضها وليها المزوج وهى التى زوجت من غير تسمية المهر أو على أن لا مهر لها وانما الخلاف ههنا فى المفوضة التى زوجها وليها كذلك هل يجب عليه مهر المثل أم لا وأما التى زوجت نفسها فنكاحها فاسد عند الشافعى وأصحابه فلا مهر لها عندهم لذلك لا لانها مفوضة فقوله التى نكحت ينبغى أن يكون على بناء المجهول (قوله وأكثرهم) أى أكثر أصحاب الشافعى كما فى قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس وقوله جل ذكره اذ عرض عليه بالعشى الصافنات الجياد الى قوله حتى توارت بالحجاب (قوله نص فرض المهر) قيل هذا اذ قيل منه بجعل لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا فى أن مقدر المهر هو الشارع فان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة فى صدور الفعل عنه وعدول عما ذكره الاصوليون من أن الفرض لفظ خاص حقيقة فى التقدير بدليل غلبة استعمال الشارع فيه قال الله تعالى سورة أنزلناها وفرضناها أى قدرناها وقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة وقال وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وقال نصيبا مفروضا وقال فريضة من الله ومنه فرض النفقة أى تقديرها

(يوجب الحكم) فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وأيضا العلم لفظ خاص لمعناه فيوجب
الحكم بذلك الامر الخاص
على زيد قطعا ويجيء
أنه يراد بالقطع معنيان
والمراد هنا المعنى الاعم
وهو أن لا يكون له احتمال
ناشئ عن دليل لا ان
لا يكون له احتمال أصلا
(ففى قوله تعالى ثلاثة
قروء لا يحمل القروء على
الطهر والا فان احتسب
الطهر الذى طلق فيه
يجب طهران وبعض
وان لم يحتسب يجب ثلاثة
وبعض) اعلم أن القرء
لفظ مشترك وضع للحيض
ووضع للطهر ففى قوله تعالى
والمطلقات يتربصن
بأنفسهن ثلاثة قروء
المراد من القرء الحيض
عند أبى حنيفة رحمه الله
والطهر عند الشافعى
رحمه الله فنحن نقول
لو كان المراد الطهر
لبطل موجب الخاص
وهو لفظ ثلاثة لانه
لو كان المراد الطهر
والطلاق المشروع
هو الذى يكون فى حالة
الطهر فالطهر الذى طلق
فيه ان لم يحتسب من
العدة يجب ثلاثة أطهار
وبعض وان احتسب كما
هو مذهب الشافعى يجب
طهران وبعض

من القسمين لا لاحد القسمين على أن الواو قد يستعمل بمعنى أو وقيل المراد أن لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين أحدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص أعنى الاسم الموضوع للمسمى المعلوم أى المعين المشخص (قوله يوجب الحكم) أى يثبت اسناد أمر الى آخر على ماذكر فى مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعى بناء على أن الكلام فى خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد أو عالم قلنا كأنه أراد أن له دخلا فى ذلك وعبارتهم فى هذا المقام أن الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما أريد به من الحكم الشرعى كلفظ الثلاثة فى ثلاثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعا لاجل ما أريد به من تعلق وجوب التربص به (قوله قطعا) أى على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل ويجيء فى آخر التقسيم الثالث أن القطع يطلق على نفى الاحتمال أصلا وعلى نفى الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا أعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص أعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم (قوله ففى قوله تعالى ثلاثة قروء) بيان لتعريفات على أن موجب الخاص قطعى تقرير الاول أن القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائزان أما النقصان فكما فى اطلاق

وهو وضع فيه انتظم جميع الافراد الذى يتصف بهذه الصفة والانتظام قد يكون على سبيل الاجتماع كما فى كلمة الجميع وقد يكون على وجه الانفراد كما فى كلمة كل فلو لم يذكرها لتوهم الانتظام الاجتماعى ولزم أن يكون الخاص عبارة عن جميع الالفاظ التى وضع كل واحد منها لمعنى واحد على الانفراد لا على كل لفظ منها (قوله وقيل المراد الخ) هذا الوجه يغاير الوجهين السابقين اذ ليس فيهما اعتبار الوضعين والاشتراك اللفظى بخلافه (قوله فيوجب الحكم بثبوت العلم الخ) أى يوجبه اذا كان ممن تحقق صدقه فلا يرد منع الايجاب لجواز أن لا يكون حكمه مطابقا للواقع وقيل المراد انه يوجب على المتكلم حكمه بذلك والاول هو الوجه (قوله ولو فسر بالحكم الشرعى الخ) قيل هذا بعيد لان الكلام ههنا فى افادة الخاص المعنى لا الحكم الشرعى على ما صرح به المصنف فيما سبق وعقد هذا الباب لذلك على أن ظاهر قوله الكلام فى خاص الكتاب ينافى ما سبق من أن الابحاث المعدودة فى الباب الاول تعم الكتاب والسنة ولذلك قيل كان حقها أن يؤخر منها الا أن نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به أليق وقد يجاب بأن المراد أن الكلام ما لا فيه لا حالا والتنبيه فى أثناء ما عقد الباب حالا على ما هو المرام مآلا ليس ببعيد (قوله ففى ثلاثة قروء) فان قيل التاء فى ثلاثة علامة التذكير فى مثل هذا

والجنس ومعانى الافعال والحروف وقيل هذا اشارة الى القسم الثانى من تعريف فخر الاسلام وابدأ بأنه لو كان اشارة الى تعريف فخر الاسلام لوجب أن يشير الى الخاص الاعتبارى من العين أيضا ويحتاج الى تأويل لقوله هذا الانتفاء كرتعريفين على ذلك التقدير ولا يخفى انه انما نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر فليتدبر قال (وقيل المراد أن لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين) أقول هذا هو التوجيه الوجيه الموافق لما اختاره الفاضل الآمدى فى الاحكام قال والحق فى ذلك أن يقال الخاص قد يطلق باعتبارين الاول هو اللفظ الواحد الذى لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه كأسماء الاعلام من زيد وعمرو ونحوه الثانى ما خصوصيته بالنسبة الى ما هو أعم منه وحده أنه اللفظ الذى يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة كلفظ الانسان فانه خاص ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ الحيوان من جهة واحدة قال (ولو فسر بالحكم الشرعى الى قوله لم يبعد) أقول بعيد جدا لان الكلام ههنا فى افادة الخاص المعنى لا الحكم الشرعى على ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى فيما سبق وعقد هذا

والفرائض للسهام المقدرة والامور الفرضية أى المقدرة مجاز فى غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى

الاشهر

الاشهر على شهرين و بعض شهر فى قوله تعالى الحج أشهر معلومات وأما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها فى الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض و بعض أجيب عن الاول بأن الكلام فى الخاص وأشهر ليس كذلك بل هو عام أو واسطة

العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدلت العلامة فى الثلاثة على أن المراد بالقروء الاطهار قلنا ان الحيضة وان كانت مؤنثة فالقرء المضاف اليه الثلاثة مذكر ولا استبعاد فى تسمية شئ واحد باسم التذكير والتأنيث كالبر والحنطة والذهب والعين فلما أضيف الى المذكر روعى علامة التذكير كذا فى الكشف (قوله كما فى قوله تعالى الحج أشهر معلومات) لان المراد بأشهر الحج عندنا شوال وذو القعدة وعشر ذى الحجة وعند مالك ذو الحجة كله من أشهر الحج وليس كون هذه الاشهر أشهر الحج عندنا باعتبار أن كل أفعاله جائزة فيها ألا يرى أن الوقوف وطواف الزيارة وغيرهما لا يجوز فى شوال بل باعتبار أن بعض أفعاله يعتد به فيها دون غيرها كما أن الآفاقى اذا قدم مكة فيها وطاف طواف القدوم وسعى بعده ينوب هذا السعى عن السعى الواجب فى الحج ولو فعل ذلك فى رمضان لا ينوب عنه وثمرة الخلاف بيننا وبين مالك تظهر فيما اذا لم يصم المتمتع ثلاثة أيام فى الحج حتى مضى يوم النحر يجوز له أن يصوم ثلاثة أيام الى آخر ذى الحجة عنده خلافا لنا واعلم أن حديث جواز النقصان مستندا الى الآية المذكورة لا يرد على ما ذكر من الكلام بعد تحقيقه لان مبنى ما ذكر من التعريفات أن موجب الخاص بلا قرينة صارفة عن ظاهره قطعى لا يجوز ابطاله و يتفرع على هذا أن القرء يجب أن يحمل فى الآية على الحيض والا يلزم بطلان موجب الخاص أعنى لفظ ثلاثة اما بالنقصان أو بالزيادة بلا قرينة ودليل صارف فلا يرد جواز البطلان بالنقصان فى أشهر لانه بدليل صارف وهو بيانه عليه السلام اياها بشهرين مخصوصين وعشر واعلم أيضا أن بعض الاصوليين بنى هذا البحث على أن أسماء العدد لا يجوز أن يراد بها غير ما هى موضوعة لها أصلا لا بقرينة ولا بغيرها فلا يجوز أن يراد بالثلاثة غير العدد المعهود وحينئذ يكون اندفاع الايراد بقوله تعالى الحج أشهر معلومات بينا (قوله وأما الزيادة فيلزمكم الخ) كان الظاهر أن يقول وأما الزيادة فكما فى المثال الفلانى لكنه ذكره فى صورة الكلام الالزامى فكأنه قال وأما الزيادة فكما اذا طلقها فى تلك الحيض فان تلك الحيضة لا تعتبر عندكم فالواجب ثلاثة حيض و بعض (قوله بل هو عام) اعترض عليه صاحب الترجيح بأن الخاص كما هو قطعى فى معناه كذلك العام قطعى فيما انتظمه فان انصرف السؤال عنه بوجه أتاه بوجه آخر وقد يجاب بأن الكلام ههنا ليس فى بطلان القطعية بل فى بطلان موجب اللفظ بالنقصان عن مدلوله وهو موجود فى العدد اذ لا يصح اطلاق الثلاثة على اثنين و بعض بخلاف الجمع المذكر لانه عام عند من لا يشترط الاستغراق و واسطة عند من يشترطه والفريقان متفقان على كونه حقيقة فى الجملة التى أخرج عنها بعض منها وفيه بحث لان بطلان الموجب بالنقصان من فروع بطلان القطعية ولذا قال الصدر فى شرح قوله تعالى ثلاثة قروء بيان التعريفات على أن موجب الخاص

الباب لذلك والعجب أن هذا مع غاية وضوحه وقرب العهد بكلام المصنف كيف خفى على الصدر وأما عبارة القوم فى هذا المقام أن الخاص يتناول مدلوله قطعا و يقينا لما أريد به من الحكم الشرعى ففى غاية الحسن والرصانة لانهم لم يفرقوا بين افادة المعنى و بين افادة الحكم الشرعى كما فرق المصنف فتأتى لهم ذلك القول دونه قال (وأما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض) أقول مقتضى قوله السابق أن يقول ههنا وأما الزيادة فكما فى المثال الفلانى لكنه ذكره فى صورة الكلام الالزامى فكأنه قال وأما الزيادة فكما اذا طلقها فى الحيض فان تلك الحيضة لا تعتبر عندكم فالواجب ثلاث حيض و بعض قال (أجيب عن الاول بأن الكلام فى الخاص وأشهر ليس كذلك بل هو عام أو واسطة) أقول اما ان الكلام فى الخاص فلان

الايجاب وعطف ما ملكت أيمانهم على الازواج مع أن الثابت فى حقهن ليس بمقدر فى الشرع بتقدير وما فرضنا عليهم فيما ملكت أيمانهم أى أوجبنا فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لتعدد لفظ الفرض وذلك لمخالفته ما هو المشهور الذى صرح به الائمة من أن الفرض حقيقة فى القطع لغة وفى الايجاب شرعا فمعنى الآية قد علمنا ما أوجبنا على المؤمنين فى الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت أيمانهم ورده السيد الشريف بان اثبات الحجة على الشافعى يتوقف على مقدمتين احداهما أن معنى الفرض ههنا التقدير والاخرى أن الكتابة عبارة عن الشارع والمصنف تعرض للاخيرة والاصوليون للاولى فلا عدول عنه وتحقيقه أنه لما ثبت اختصاص تقدير المهر بمحل ذكره وأكثره ليس بمقدر شرعا دلالة لا تل قائمة عليه واعتراف من الخصم فتعين أن المراد أدناه ولكنه مجمل فيلتحق بيانا بخبر الواحد والمهر مراد من الآية بالسياق لانه بعد قوله خالصة لك يعنى نفى المهر خالصة لك وغيرك قد علمنا ما فرضنا عليهم من ذلك تخالف حكمهم حكمك والمهر حق الشرع بالآية وسببه اظهار الخطر للبضع ومطلق المال لا يستلزم الخطر كقبضة من طعام وكسرة من خبز وقد عهد فى الشرع تقدير ما استبيح به

وعن الثانى بأنه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة أن الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة ومثله جائز فى العدة كما فى عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرأين ضرورة وليس الواجب عند الشافعى ثلاثة اطهار غير الطهر الذى وقع فيه الطلاق حتى يتأتى له مثل ذلك وأيضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع فى الطهر لانه المقصود بنظر الشرع فى بيان ما يتعلق به من الاحكام و يعرف حكم غير المشروع بدلالة نص أو اجماع ركان قوله والطلاق المشروع هو الذى يكون فى حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى أصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة اطهار و بعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلاثة الكاملة و يلزم مضى البعض الذى وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة

قطعى ثم الظاهر أن الاتفاق عند من يجعل أقل الجمع ثلاثة فى الثلاثة فما فوقها فليتأمل (قوله لا تقبل التجزئة الخ) فيه بحث لان الحيضة التى وقع الطلاق فيها يلزم أن تكون متجزئة ولذا كملت بالرابعة (قوله حتى يتأتى له مثل ذلك) فيه بحث وهو أن هذا الجواب وان لم يتأت للشافعى الا أنه لا يستقيم فى قول المصنف وان لم يحتسب يجب ثلاثة و بعض لجواز أن يقال وجب تكميل الطهر الاول بالرابع فوجب بتمامه ضرورة عدم التجزى و بالجملة كلامه ههنا يدل على جواز الحمل على الطهر اذا كان الواجب ثلاثة اطهار غير الطهر الذى وقع فيه الطلاق والمفهوم مما سبق عدم جواز الحمل عليه سواء اكتفى بطهر بن بعد الطهر الذى وقع فيه الطلاق أو لم يكتف (قوله منع لطيف الخ) قيل فى تحرير هذا المنع مسامحة لانه اذا أجرى على ظاهره لكان منع كون الواجب ثلاثة اطهار و بعض مكابرة لان ذلك واجب قطعا وكذا منع وجوبها بالشرع غاية الامر ان وجوب ذلك البعض بالضرورة والاقتضاء والمقتضى أيضا ثابت بالشرع كالثابت بالعبارة والاشارة فالمراد انا لا نسلم كون الواجب بنفس نص الشارع ثلاثة اطهار و بعضا حتى يلزم منه بطلان موجب الخاص بل هذا البعض واجب بالضرورة والاقتضاء ولا نسلم أيضا أنه يلزم من

قوله فى قوله تعالى ثلاثة قروء متفرع على قوله الخاص من حيث هو خاص يوجب الحكم قطعا وأما ان اشهرا عام أو واسطة فلانه جمع منكر وهو عند من لا يشترط الاستغراق عام وعند من يشترطه واسطة واعترض عليه بأن الخاص كما هو قطعى فى معناه كذلك العام قطعى فيما انتظمه وشمله فان انصرف عنه السؤال من وجه أتاه من وجه آخر وعلى تقدير أن يكون العام ظنيا أو الجمع المنكر واسطة فهذا المنكر خاص لانه قيد بمعلومات والمعلومات هى الشهران وعشر من الثالث فأشهر معلومات فى قوة شوال وذى القعدة وعشر ذى الحجة ولو كان كذلك كان خاصا كذا هذا أقول أما الجواب عن قوله ان الخاص كما هو قطعى فى معناه كذلك العام فهو أن الكلام ههنا ليس فى بطلان القطعية بل فى بطلان موجب اللفظ بالنقصان عن مدلوله وهو موجود فى العدد اذ لا يصح اطلاق الثلاثة على الاثنين و بعض بخلاف جمع المنكر لانه عام عند من لا يشترط الاستغراق و واسطة عند من يشترطه والفريقان متفقان على كونه حقيقة فى جملة خرج عنها بعض منها وأما عن قوله على تقدير أن يكون العام ظنيا الخ فهو أن قوله أشهر معلومات لكونه مركبا لا يسمى خاصا والكلام فى الخاص قال (وعن الثانى بأنه وجب تكميل الحيضة الاولى الخ) اقول يعنى لا نسلم أنه لا تعتبر تلك الحيضة و يجب ثلاث حيض و بعض بل تعتبر تلك الحيضة لكن يجب تكميلها ببعض الرابعة الا أن الحيضة الواحدة لما لم تقبل التجزئة وجبت بتمامها فلا يجب الا ثلاث حيض كما هو موجب النص فلا يكون ما ذكر فى صورة الالزام الزاما علينا ولا يتأتى للشافعى أن يقول مثل ما نقول لان الواجب عنده ليس ثلاثة اطهار غير الطهر الواقع فيه الطلاق بل اثنان معه وانما الواجب عليه أن يتخلص عما ذكر فى نقصان العدد فظهر أن قوله وليس الواجب

لكنه

العضو عاله منظور وذلك عشرة فى حد السرقة فيقدر به فى استباحة البضع وهذا من رد المختلف فيه الى المختلف فيه فان الخصم لا يقول به وعن جابر رضى الله عنه عن فوطا الا لا زوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر أقل من عشرة أخرجه الدارقطنى والبيهقى فيحمل كل ما أفاد ظاهره كونه أقل من عشرة على أنه المعجل لما أن العادة عندهم كانت تعجيل بعض المهر قبل الدخول حتى ذهب بعض العلماء الى أنه لا يدخل بها حتى يقدم لها شيأ نقل عن ابن عباس وابن عمر والزهرى وقتادة رضى الله عنهم تمسكا بمنعه صلى الله عليه وسلم عليا رضى الله عنه فيما رواه ابن عباس رضى الله عنهما أن عليا لما تزوج فاطمة أراد أن يدخل بها فمنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يعطيها شيأ فقال يارسول الله ليس لى شئ فقال اعطها درعك فاعطاها درعه ثم دخل لفظه لابى داود ورواه النسائى ومعلوم أن الصداق كان أربعمائة درهم وهى فضة لكن المختار الجواز قبله لما روت عائشة رضى الله عنها قالت أمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أدخل امرأة على زوجها قبل أن يعطيها شيأ رواه أبو داود فيحمل المنع المذكور على الندب أى ندب تقديم شئ ادخالا للمسرة

لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد أبا حنيفة رحمه الله في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلاثة حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض (قوله على أن بعض الطهر) جواب سؤال مقدر توجيهه انا لا نسلم أنه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب الطهرين وبعضا لا ثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما للمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم أن الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل بأقل ضرورة اشتماله على ثلاثة اطهار وأكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف أنه اذا لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف بأسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك أن لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون طهرا واحدا بخلاف البعض من الثالث

هذا بطلان موجب الخاص (قوله لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول الخ) قيل هذا المنع غير مفيد لمن قال بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق أيضا كما هو مذهب ابن شهاب رحمه الله لان لزوم مضي ذلك البعض باعتبار أنه مما وجب بالعدة ولهذا تجري فيه أحكام العدة من ملازمة المسكن ووجوب النفقة وغيرهما ولو كان بالضرورة لتقدر بقدرها فحينئذ يصح أصل الاستدلال ويندفع المنع المذكور وقد يجاب بمنع لزوم مضي ذلك البعض باعتبار أنه مما وجب بالعدة والتمسك بجريان بعض الاحكام فيها لا يستقيم ألا يرى أن تكميل الحيضة الثانية في عدة الامة لانها ثبت ضرورة أن الحيضة لا تقبل التجزئة وقد جرت تلك الاحكام فيها (قوله نعم يفيد أبا حنيفة رحمه الله) فيه بحث لان المراد بالمعارضة ههنا هو المعارضة بطريق القلب وهو أن يجعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه وتقريرها أن يقال ان القرء ان حمل على الحيض بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الحيض الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر ودفعه أن يقال لا نسلم أن الحيض الذي وقع فيه الطلاق ان لم يعتبر كان الواجب ثلاثة حيض وبعضا بل الواجب بالشرع ليس الا الحيض الثلاثة الكاملة كما ذكر في الاطهار وأنت خبير بأن هذا المنع كما يدفع المعارضة المذكورة يدفع دليل أبي حنيفة أيضا فأي فائدة له في ذلك وأما ما قال من أنه لا يفيد أبا حنيفة رحمه الله في دفع تلك المعارضة لانه وان قال بوجوب ثلاثة حيض كوامل غير الذي وقع فيه الطلاق لكن لا بطريق أن الذي وقع فيه غير معتبر بل بمعنى من أنه وجب

الخ ليس له دخل في الجواب وانما ذكرنا الواقع وتوضيحا للجواب فتدبر قال (نعم يفيد أبا حنيفة رحمه الله تعالى في دفع ما يورد من المعارضة) أقول أراد بالمعارضة المعارضة بطريق القلب وهو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه بأن يقال ان القرء ان حمل على الحيض بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الحيض الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر ودفعه أن يقال لا نسلم أن الحيض الذي وقع فيه الطلاق ان لم يعتبر كان الواجب ثلاثة حيض وبعضا بل الواجب بالشرع ليس الا الحيض الثلاثة الكاملة كما ذكر في الاطهار وأنت خبير بأنه لا يفيد أبا حنيفة رحمه الله تعالى أيضا في دفع تلك المعارضة لانه وان قال بوجوب ثلاثة حيض كوامل غير الذي وقع الطلاق فيه لكن لا بطريق أن الذي وقع فيه غير معتبر بل بمعنى أنه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها

(على أن بعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك) جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال لم قلتم أنه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر أدنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهره فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رحمه الله وقد تفردت بهذا

عليها أنا أقلناها اذا كان ذلك معهودا وجب حمل ما خالف ما رويناه عليه جمعا بين الاحاديث وكذا يحمل قوله صلى الله عليه وسلم التمس خاتما من حديد على التقديم تأليفا لما عجز قال قم فعلمها عشرين آية وهي امرأتك رواه أبو داود وهو مجمل ورواية الصحيح زوجتكها بما معك من القرآن فانه لا ينافيه وبه تجتمع الروايات فان قيل لا تعارض ليحتاج الى الجمع فان حديث جابر فيه مبشر بن عبيد والحجاج بن أرطاة وهما ضعيفان عند المحدثين قلنا له شاهد وهو ما عن علي رضي الله عنه وعبد الله بن عمر وعامر وابراهيم رواه باسناد الى جابر في شرح الطحاوي وما عن

(وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد

الخلع كما هو مذهب الشافعى رحمه الله يبطل موجب الخاص تحقيقه أنه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفى تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعى رحمه الله ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها أى بعد المرتين سواء كان بمال أو بغيره فى اتصال الفاء بأول الكلام وانفصاله عن الاقرب

على لا تقطع اليد فى أقل من عشرة ولا يكون المهر أقل من عشرة دراهم رواه الدارقطنى والبيهقى وقال محمد رحمه الله بلغنا ذلك عن على وعبد الله بن عمرو وعامر وابراهيم وهذا من المقدرات فلا يدرك الا سماعا وما ورد مما ينافى التقدير بذلك ضعيف سوى حديث التمس ولو خاتما من حديد ولكنه محمول على المعجل لئلا يعارض كتاب الله القطعى الدلالة (قوله مسائل أخر الخ) وهى زيادة التغريب على قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا بحديث البكر بالبكر جلد مائة

وتغريب عام وزيادة النية والترتيب والولاء فى الوضوء على قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم بأحاديث وردت فى ذلك كما هو تحقيقه

فانه لا يكون طهرا واحدا مالم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا ينصف أول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وان ادعى جواز الاول دون الثانى لم يكن بد من البيان (قوله وقوله تعالى فان طلقها) ذكر فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص أن الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وأن الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء فى قوله فان طلقها الا أن كون الاول من هذا الباب غير ظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثانى مشيرا فى أثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين بقوله والمطلقات

تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجب تمامها ضرورة عدم التجزئة فما لا يعتد به لان تعيين الطريق فى تصحيح المذهب لا يعتبر ولذا ترى اختلافات فى تخريج مسئلة فقهية (قوله فانه كما لا ينصف أول النهار) فيه بحث لان الكلام فى الامور المستمرة التى تطلق أسماؤها على أجزائها كالقيام والقعود وأمثالهما واليوم ليس من هذا القبيل لانه اسم لمجموع ما بين الطلوع والغروب فلا يطلق على أول النهار مع قطع النظر عن الوحدة لا يقال المراد من اليوم مطلق الوقت كما سيجيء لانا نمنع حينئذ عدم اطلاق اليوم الواحد على أول النهار اللهم الا أن يقال ذلك الاطلاق باعتبار توهم الانقطاع والشارع لم يعتبر ذلك فى أول الطهر الثالث (قوله بمجرد الانتهاء الى الحيض الخ) قيل عليه جواز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول ليس بمجرد الانتهاء الى الحيض بل لانضمام وقوع الطلاق قبيل ذلك البعض اليه فيحصل بمجموع الاطلاق فينضم اليه الضرورة عن لزوم تطويل العدة فى أكثر الاحوال فيحصل الموجب وفيه نظر لان وقوع أمر فى نصف النهار لا يجعل النصف الاخير منه يوما واحدا واعلم أن كلام الشارح ههنا يناقض ما ذكره القاضى وصاحب الكشاف فى تفسير قوله تعالى قال لبثت يوما أو بعض يوم حيث قالا ان الحمار مات ضحى وبعثه الله تعالى بعد المائة قبل الغروب فقال قبل النظر الى الشمس لبثت يوما ثم التفت فرأى بقية منها فقال أو بعض يوم على الاضراب فان هذا الكلام منهما يدل على جواز اطلاق اليوم الواحد على بعض منه كما لا يخفى وبه يندفع النظر الذى ذكرناه الآن فليتأمل (قوله الا أن كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر) قيل الظاهر أن كونه من هذا القبيل ظاهر والخفاء ان كان فى طريق ثبوت لفظ الطلاق حيث لم يذكر ظاهرا وانما ثبت بطريق بيان الضرورة كما سيأتى وبعد ما ثبت بأى طريق كان يكون الطلاق خاصا فى مدلوله بلا خفاء اللهم الا أن يقال اذا كان ثبوته بطريق بيان الضرورة لا يكون من قبيل المنطوق والخاص منه ولك أن تقول قد علم بطريق بيان الضرورة ان فعل الزوج فى صورة الافتداء هو الذى عبر عنه بالطلاق فى قوله الطلاق مرتان لانه الذى سبق فعدم جعل فعله فى تلك الصورة طلاقا ازالة العمل بلفظ الطلاق المذكور صريحا فى قوله الطلاق مرتان فليتأمل (قوله المعقب للرجعة) على لفظ

ضرورة عدم التجزئة فان قيل لا مذهب للمانع قلنا هو مثبت فيما سبق أيضا فينبغى أن يفسد الشافعى أيضا فليتأمل قال (قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء الخ) أقول للسائل أن يقول جواز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول ليس بمجرد الانتهاء الى الحيض بل بضم اليه وقوع الطلاق قبيل ذلك البعض فيحصل بمجموع الاطلاق وبضم اليه الضرورة عن لزوم تطويل العدة فيحصل الموجب فان قيل اذا طلق فى آخر الطهر بحيث فاجأه الحيض لا يحصل التطويل قلنا يكفى حصوله فى سائر الاحوال مع كثرتها وقلة تلك المادة قال (الا أن كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر) أقول الظاهر أن كونه من هذا الباب ظاهر والخفاء ان كان فى طريق

يتربصن الى قوله وبعولتهن أحق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف أى التطليق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق أول مرة بدون ما يدل على تعدد وترتيب لا يقتضى تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب أن قوله مرتين قيد للطلاق لا للذكر أى انه تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان أى ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها أى بعد المرتين فانه صريح فى انه أراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم أى علمتم أو ظننتم أيها الحكام أن لا يقيما أى الزوجان حدود الله أى حقوق الزوجية فلا جناح عليهما أى فلا اثم على الرجل فيما أخذ ولا

اسم الفاعل من الاعقاب يقال أكل أكلة أعقبته سقما أى أورثته وأما قول المصنف فقد عقب الطلاق الافتداء فهو برفع الطلاق ونصب الافتداء أى جاء الطلاق عقيب الافتداء (قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف) اللام فى الطلاق للعهد أى الطلاق الذى يمكن أن يعقبه الرجعة ولا يجوز كونها للجنس وهو ظاهر (قوله بمعروف) أى بما عرف شرعا من الحقوق التى هى الانفاق عليها وكسوتها وحسن معاشرتها ولا يراجعها بقصد تطويل العدة عليها (قوله وليس بمستقيم لان قوله الخ) قيل فيه بحث لان المطلوب فى هذا التحقيق شيآن كون الخلع طلاقا لا فسخا ووقوع الطلاق بعد الخلع وشئ منهما لا يتوقف اثباته على تعدد الطلاق ولا على كون قوله تعالى فان طلقها بيانا للثالثة وما ذكره المصنف فى استدلال الشافعى من قوله ولا يصير الا ولان مع الخلع ثلاثة فهو انما يقتضى كون المراد من لفظ المرتين فى الآية تعدد الطلاق وقد صرح بذلك القائل أيضا على هذا ولا يوجب أن يكون المراد منه فى عبارة المصنف ذلك وكونها على خلاف ظاهرها فالحكم بعدم استقامة هذا القول بناء على ما ذكره ليس كما ينبغى نعم هو مناف لظاهر قول المصنف فان طلقها أى بعد المرتين لكنه شئ آخر (قوله قيد للطلاق) قيل اما حال عنه أو صفة له بحذف الموصول مع بعض الصلة وفى الاول بحث لان الحال عن المفعول مقيدة بمضمون عامله فلا يستقيم لان ذكر الله تعالى الطلاق ليس فى حال كونه مرتين فان تلك الحال حال وقوعه وذكره حال نزول الآية فالصواب هو الوصفية واليه يشير قول الشارح أى انه تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين لكن يلزم من ظاهر تقرير الشارح حذف الموصول مع بعض صلته والبصريون لا يجوزونه فالاولى أن يقدر المتعلق اسم الفاعل المحلى باللام ويجعل بمعنى الثبوت لا الحدوث ليكون اللام حرف تعريف اتفاقا اذ لا ضرورة الى جعله بمعنى الحدوث حتى يلزم ما لا يجوزه البصريون لان العمل فى الظرف يكفيه رائحة الفعل فيعمل فيه اسم الفاعل بمعنى الثبوت (قوله أى علمتم أو ظننتم أيها الحكام) فيه بحث لان عواقب

ثبوت لفظ الطلاق حيث لم يذكر ظاهرا وانما ثبت بطريق بيان الضرورة كما سيأتى وبعد ما ثبت بأى طريق كان يكون الطلاق خاصا فى مدلوله بلا خفاء انه اللهم الا أن يقال اذا كان ثبوته بطريق بيان الضرورة لا يكون من طريق المنطوق والخاص منه فليتأمل قال (وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الآية الخ) أقول يعنى أن قول المصنف رحمه الله تعالى ثم قال فان طلقها أى بعد المرتين يقتضى أن يكون فى قوله ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين بيانا لتعدد الطلاق ولا شك أن ذكره تعالى تارة بقوله والمطلقات يتربصن بأنفسهن وأخرى بقوله الطلاق مرتان لا يدل على التعدد فالصواب أن قوله مرتين ليس قيدا للذكر بل للطلاق فاما حال عنه أو صفة له بحذف الموصول مع بعض الصلة والاول أصح لفظا لضعف حذف الموصول مع بعض الصلة لكنه أظهر معنى ولعل اختيار الشارح رحمه الله تعالى ذلك لهذا (قوله لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته) يعنى لبيان أن المشروع أن يوقع مرة بعد أخرى فهو لبيان

مذهب الشافعى ومالك رحمهما الله وزيادة الايمان على الرقبة فى كفارة اليمين على قوله تعالى فتحرير رقبة بالقياس على كفارة القتل وانما لم يوردها فى هذا الفصل موضوع لبيان حكم الخاص وتفاريع العمل بموجبه وهذه المسائل لا تناسبه (قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان) فان أبا حنيفة وأبا يوسف رحمهما الله ذهبا الى أن الزوج الثانى يهدم ما دون الثلاث وان كانت حرة كما يهدم الثلاث بالاتفاق وأورد عليه أن حتى فى قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص فى الغاية وأثرها فى انتهاء ما قبلها وهو الحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث لا فى اثبات ما بعدها وانما يثبت الحل بالاباحة الاصلية فجعله مثبتا للحل الجديد أو غاية للحرمة الثابتة بما دون الثلاث يكون زيادة على النص وابطالا لمدلول الخاص وكذلك الحال بعينه فى حديث العسيلة المشهور من قوله عليه السلام لا حتى تذوق من عسيلته ويذوق من عسيلتك وأما قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فخبر واحد غير مشهور لا يجوز بمثله الزيادة على النص القطعى وأجيب عنه بما لا تسكن اليه النفس قط وعدم الهدم قول محمد وزفر والشافعى رحمهم الله وهو مذهب عمر وعلى

فساد التركيب) اعلم أن الشافعي رحمه الله يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم أن تأخذوا الى قوله تعالى فأولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الاولان مع الخلع ثلاثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل بأول الكلام ووجهه تمكنا مذكور في المتن مشروحا

على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله أن لا يقيما ثم خص جانب المرأة مع أنها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق أعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بأن فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه أنه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها أي بعد المرتين سواء كانتا على مال أو بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء (قوله فساد التركيب) هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف أيضا حيث قال فان طلقها أي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير أن يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين وأما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو أن الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم أن تأخذوا في الطلقتين شيئا ان لم

الامور غيب تظن ولا تعلم فلا وجه لتقدير علمتم ولانه لا يقال علمت أن يقوم زيد لان أن الناصبة للتوقع وهو ينافي العلم قال في اللب وشرحه النصب بأن وجوبا ان لم يقع قبلها علم وما يؤدي اليه معناه كالتبين والتيقن والانكشاف فانه ان وقع قبلها ذلك تكون هي المخففة من الثقيلة لا الناصبة للفعل سواء كانت داخلة على المضارع أو على الماضي مثل علمت أن سيقوم أي انه سيقوم وذلك لانه لما شابهت أن المخففة من الثقيلة أن الناصبة لفظا ومعنى التزم قبل المخففة فعل التحقيق للايذان من أول الامر على انها هي المخففة لا الناصبة والتحقيق بأن المخففة التي فائدتها التحقيق أولى لان أن الناصبة تدل على أن ما بعدها غير معلوم لكونه للرجاء والطمع ودلالة نحو علمت على أنه معلوم فلا يجتمعان الى هنا كلامه ثم ان كلام الشارح صريح في أن الخطاب في ان خفتم للحكام فالانسب على هذا أن يكون الخطاب في صدر الآية أعني قوله تعالى ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا لهم أيضا بناء على أنهم الآمرون بالاخذ والايتاء وجوز صاحب الكشاف أن يكون الخطاب في صدر الآية للازواج وفيما بعده للحكام وهو يشوش النظم على القراءة المشهورة أعني قراءة الا يخافا بالغيبة (قوله هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق) اعترض عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون فعل الزوج قبول ذلك الافتداء كما ذهب اليه أئمة التفسير وأجيب بأنه لما لم يكن بد من تقدير فعل الزوج لعدم امكان التخلص بدونه فتقدير ما هو من جنس السابق أولى (قوله بالزيادة على الكتاب) الزيادة على الكتاب عبارة عن اثبات أمر زائد على ما يفيده الكتاب تابع له غير مستقل كزيادة جزء وشرط وعلة وترك العمل بالخاص أدوى منها في الفساد لانه ابطال لما يفيده صريح النظم بخلاف الزيادة (قوله والمعنى لا يحل لكم أن تأخذوا) أي بلا طيب خاطر من

الكيفية دون الكمية وان كان بيان الثانية لازما لبيان الاولى لان الطلاق اذا وقع بعد أخرى يكون اثنين لا محالة فلا ينافيه قوله الآتي ثنتان لانه تفسير باللازم قال (ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق) أقول يعني أن ما فعله الزوج تتخلص به المرأة بعد الافتداء سواء كان بلفظ الطلاق أو الخلع والخلع طلاق لا فسخ أما الاول فظاهر وأما الثاني فبدلالة سبب النزول فان الآية كما سيأتي نزلت في الخلع فدلت على تسميته طلاقا قال (وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل) أقول الزيادة على النص عبارة عن اثبات أمر زائد على ما يفيده النص تابع له غير مستقل كزيادة جزء أو شرط أو علة وترك العمل

وابن مسعود رضي الله عنهم وقال أبو زيد الدبوسي في الاسرار مسئلة يخالف فيها كبار الصحابة يعوز فقهها ويصعب الخروج عنها وصدقه ابن الهمام وقولهما مذهب ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم وأما مسئلة القطع فمذهب أبي حنيفة رحمه الله أن السارق مهما قطع بده بطل عصمة المال المسروق فلا يجب ضمانه هلاكه أو استهلاكه واعترض عليه بأن القطع خاص في الابانة ولا دلالة فيه على ابطال العصمة فالقول بأنه يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبله ترك العمل بالخاص وأجيب بأن عدم العصمة يثبت بقوله تعالى جزاء فان مطلقه في معرض العفو بأن ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب أن تكون الجناية واقعة على حقه تعالى

بحانا

يخافا أن لا يقيما حدود الله فان خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به (قوله فان خافا ذلك فلا اثم فى الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما أو احداهما خلع وافتداء وبهذا يندفع اشكالان الاول لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بوجوب الفاء فى قوله تعالى فان خفتم أن لا يقيما الآية الثانى لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها الترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج

فالاستثناء منقطع (قوله فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما أو احداهما خلع) أى على تقدير أخذ الفداء كما هو الظاهر من السياق فلا يرد أن مقتضى هذه العبارة لزوم كون الطلقتين أو احداهما خلعا مع أنه ليس كذلك لكن فيه بحث من وجهين الاول أن خلعية احداهما أو كلتاهما تستلزم أن تجوز الرجعة بعد الخلع عملا بالفاء فى قوله تعالى فامساك بمعروف لان المراد به الرجعة وتقرير القوم يبتنى عليه ولا أقل من أن يتناول الرجعة اللهم الا أن يخص قوله تعالى فامساك بمعروف بصورة عدم أخذ الفداء كما أن قول المصنف المعقب للرجعة على تقدير عدم الاخذ الثانى أن خلعية كلتيهما انما تجوز بعد ثبوت ملك آخر بنكاح جديد فلا يجوز أن يكون تعقيب الطلقة الثالثة للطلقتين كذلك فلا يدل على شرعية الطلاق بعد الخلع كما هو المدعى لا يقال الطلقة الثالثة حينئذ بعد النكاح لا الطلقتين لانا نقول معنى الفاء ههنا عدم تخلل شئ من جنس الطلاق لا عدم تخلل شئ أصلا لجواز التراخى كما سنبين الوهم الا أن يقال مبنى كلام القوم أن الفاء للتعقيب من غير تراخ وحكم صورة التراخى مستفاد من دليل آخر أو من دلالة هذا الدليل لا من عبارته (قوله وذلك لان الخلع) الظاهر من عبارته أن هذا جواب عن الاشكال الثانى وقوله والمذكور عقيب الفاء الخ جواب عن الاول ويمكن أن يعكس كما هو مقتضى

بالخاص أقوى منها فى الفساد لانه ابطال لما يفيده صريح اللفظ بخلاف الزيادة قال (فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما أو احداهما خلع) أقول فيه بحث لان مقتضى هذه العبارة لزوم كون الطلقتين أو احداهما خلعا وليس كذلك لان الخلع انما هو على تقدير أخذ المال فحق العبارة أن يقال فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين يجوز أن يكون كلتاهما أو احداهما خلعا وافتداء قال (وبهذا يندفع اشكالان الخ) أقول أى بما قررنا من كلام يؤدى الى أن يكون المعنى فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما أو احداهما خلع يندفع اشكالان بيان الاول أن الفاء فى قوله فان خفتم تقتضى وجوب كون الخلع بعد الطلقتين لانها للتعقيب فتقتضى وقوع ما بعدها عقيب ما قبلها وما بعدها خلع وما قبلها طلقتان فيجب كون الخلع عقيب الطلقتين وبيان الثانى أن الخلع اذا كان طلاقا وهو مرتب على الطلقتين لزم كون قوله تعالى فان طلقها بيانا لطلاق رابع لان بعد الثلاث رابع بلا مرية ووجه انتفاء الاول أن قوله وما بعدها خلع وما قبلها طلقتان ممنوع لما عرفت من التقرير السابق أن الخلع مندرج تحت الطلقتين لا مغاير لهما فكيف التعقيب واليه أشار بقوله وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين ووجه اندفاع الثانى أن قوله وهو مرتب على الطلقتين ممنوع بل المرتب عليه أنه على تقدير الخوف لا جناح فى الافتداء غايته أنه يدل على الخلع المندرج تحت الطلقتين وهو لا يقتضى ترتب الخلع عليه واليه أشار بقوله والمذكور بعد الفاء الخ ثم أقول يندفع به اشكال آخر أيضا وهو أن الخلع لما اندرج فى ضمن قوله الطلاق مرتان ولم يستقل بافادته قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به لم يفد الفاء ترتب الطلاق على الخلع بل على مطلق الطلاق فلم يحصل مطلوبكم وهو الاستدلال بالفاء على مشروعية الطلاق بعد الخلع ووجه الاندفاع ما أشار اليه بقوله لانه ليس بخارج عن الطلقتين فان الفاء اذا أفادت مشروعية الطلاق بعد الطلاق الشامل للخلع فقد أفادت مشروعيته بعد الخلع بلا مرية لان الترتب

ومن ضرورته تحويل العصمة الى الله تعالى عند السرقة والتحقيق أن نفى وجوب الضمان مع القطع ليس من الزيادة على النص المطلق لان القطع لا يصدق على نفى الضمان واثباته فيكونان من مصداقاته بل نفى الضمان حكم مثبت بدليل آخر (قوله اذا قال لفلان على دراهم) أورد عليه بانه ليس مما نحن فيه فان الجمع المنكر ليس بعام على التحقيق وهو مذهب الجمهور وانه خلاف ما أشار اليه فى دليل الاجمال من أن جمع الكثرة كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له والجواب أن فى كل واحد من هذين المقامين خلافا والثانى بصدد تحقيقه ولا يتوقف عليه صحة الاستدلال على الاجمال ولا فرق فى تناول العام والجمع المنكر المتعدد وانما الفرق بينهما فى الاستغراق وعدمه على الرأى المنصور وهما على قدم سواء فى صحة التمثيل بهما والتوضيح (قوله فى سورة النساء القصرى) يعنى سورة الطلاق (قوله جعل قوله تعالى وأولات الاحمال ناسخا) والعام المتأخر الورود يتعين ناسخا لما تقدمه من العام والخاص عند نا خلافا للشافعى رحمه الله فان العام اذا ورد بعد الخاص يبقى الخاص على مدلوله ويبنى العام عليه ويثبت حكمه فيما وراءه وأما اذا ورد بعد العام معارضا له كما فيما نحن فيه فيجوز ابقاء كل من العامين على عمومه وقصره

فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان أحدهما أن لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما أن لا يصح التمسك بالآية في أن الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور وهو الطلاق على مال لا الخلع وأجيب عن الاول بأن كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بأن الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال أعم من الخلع لانه قد يكون

الترتيب فليتامل (قوله بل انه على تقدير الخوف لا جناح الخ) وهو ليس بخلع بل الخلع هو الطلاق وهو مذكور قبل الفاء كذا نقل عنه رحمه الله ولكن فيه بحث وهو أن قوله بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء يقتضي أن يكون نفي الجناح في الافتداء على تقدير الخوف وبناء على الطلقتين حتى لو لم يكن الطلقتان يكون نفي الجناح فيه على تقدير الخوف منتفيا فيلزم أن يكون فيه جناح وليس كذلك فتامل (قوله وانه يلحقه الصريح) ومن ههنا قال صاحب الكشف الاولى أن يتمسك في ذلك بما رواه أبو سعيد الخدري وغيره أنه عليه السلام قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق مادامت في العدة (قوله انما هو على تقدير عدم الاخذ) قيل عليه اما أن يقيد قوله تعالى الطلاق مرتان بكونه رجعيا أو لا فعلى الاول لا يستقيم توزيعه الى الرجعي والبائن وعلى الثاني لا يستقيم قول المصنف ذكر الطلاق المعقب للرجعة وأجيب باختيار الثاني وان مراد المصنف الطلاق الذي يمكن أن يعقبه الرجعة (قوله نزلت في الخلع لا الطلاق) قيل عليه سبب النزول ان اعتبر أفاد وجوب تقدير لفظ الخلع في الآية لا الطلاق فيجوز أن

على الاعم يقتضي الترتب على الاخص بلا عكس قال (لكن يرد اشكالان الخ) أقول يعني يرد على التقرير الذي اندفع به الاشكالان اشكالان آخران أحدهما أنه أفاد اندراج الخلع في قوله الطلاق مرتان وهو يقتضي أن لا يكون المراد بذلك القول هو الطلاق الرجعي بناء على ما صرحوا به أن الخلع طلاق بائن وقال في الاول ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين على أن مرتين قيد للطلاق كما مر وثانيهما أنه يقتضي أن لا يصلح التمسك بالآية في أن الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور في الآية على هذا التقرير هو الطلاق على مال لا الخلع لانه يجب أن يكون بلفظ الخلع على ما هو المأخوذ في تعريفه وأجاب عن الاول عامة شراح أصول فخر الاسلام وارتضاه الشارح بأن كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم أخذ المال أقول فيه بحث لانه قوله تعالى الطلاق مرتان اما أن يقيد بكونه رجعيا أولا فعلى الاول لا يستقيم توزيعه الى الرجعي والبائن وعلى الثاني لا يستقيم قول المصنف ذكر الطلاق المعقب للرجعة ويمكن أن يقال نختار الشق الثاني ونقول معنى قول المصنف ذكر الطلاق الذي يمكن أن يعقبه الرجعة فيكون حاصل الجواب لا نسلم أن المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي وانما هو على تقدير عدم الاخذ وأجابوا عن الثاني بأن الآية نزلت في الطلاق على مال فانها نزلت في ثابت بن قيس بن شماس رضي الله عنه وكان قد أعطى زوجته جميلة أخت عبد الله بن أبي حديقة على وجه الصداق وكان النشوز منها الذي روي انها أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله لا أعيب على ثابت في دين ولا خلق ولكني أكره الكفر في الاسلام لشدة بغضي اياه فقال عليه السلام أتردين عليه حديقته فقالت نعم وزيادة فقال عليه السلام أما الزيادة فلا فاختلعت منه بها وكان ذلك أول خلع وقع في الاسلام أقول فيه أيضا بحث لان سبب النزول ان اعتبر أفاد وجوب تقدير لفظ الخلع في الآية لا الطلاق فيجوز أن يحمل على النسخ كما زعم الشافعي اذ المانع عنه كان لفظ الطلاق فلا يكون بيان الضرورة الذي زعم أنه في حكم الملفوظ بيانا ويمكن أن يقال دلالة ما ذكرنا من بيان الضرورة على تقدير لفظ لا الطلاق أقوى من دلالة سبب النزول على تقدير لفظ الخلع فيعتبر سبب النزول على حمل الطلاق الذي جعل في حكم الملفوظ على الخلع لان فيه اعمالا للدليلين بقدر الامكان وهو أولى من اهمال أحدهما فليتأمل قال (وقد يجاب بان الطلاق على مال أعم الخ) أقول يعني يجاب عن

الآخر في بعض ما تناوله ولكن في خصوص هاتين الآيتين تعين العمل عنده بعموم الآية الثانية وتخصيص عموم الاولى بها في قدر ما تناولتاه لوجوه رجحت ذلك قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن والمحافظة على عمومه أولى من المحافظة على عموم قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا لان عموم أولات الاحمال بالذات وعموم أزواجا بالعرض والحكم معلل ههنا بخلافه ثمة ولانه صح أن سبيعة بنت الحرث وضعت بعد وفاة زوجها بليال فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حللت فتزوجي ولانه متأخر النزول فتقديمه تخصيص وتقديم الآخر بناء العام على الخاص والاول راجح للوفاق عليه (قوله لكن عند الشافعي رحمه الله هو دليل فيه شبهة) وكذا عند حنفية ماوراء النهر كأبي منصور الماتريدي ومن تابعه قال صاحب الكشف والاوجه مع ذلك أنه لا يجوز التخصيص بخبر الواحد والقياس ابتداء عند هؤلاء لان الاحتمال القائم فيهما فوق الاحتمال القائم في عام الكتاب (قوله وعندنا) أي عند المحققين من الحنفية وجمهورهم وهم العراقيون كأبي الحسن الكرخي وأبي بكر الرازي وأبي عبد الله الجرجاني

بصيغة

صيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في أن ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والازم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة

يحمل على النسخ كما زعم الشافعي اذ المانع عنه كان لفظ الطلاق فلا يكون بيان الضرورة التي زعمتم أنه في حكم الملفوظ بيانا وأجيب بان دلالة بيان الضرورة على تقدير لفظ الطلاق أقوى من دلالة سبب النزول على تقدير لفظ الخلع فيعتبر سبب النزول في حمل الطلاق الذي جعل في حكم الملفوظ على الخلع لان فيه اعمالا للدليلين بقدر الامكان وهو أولى من اهمال أحدهما ولك أن تقول غاية ما في الباب في اعتبار سبب النزول جعل الطلاق أعم من الخلع لانه يقتضي اما تعميم الطلاق أو تقدير لفظ الخلع لكن بيان الضرورة وفساد التركيب اقتضيا التعميم لان البيان والسبب تعارضا فرجح البيان بالقوة فتدبر (قوله وفيه نظر اذ لم يقع الخ) حاصله أن الخصم لا يسلم أعمية الطلاق على مال من الخلع حتى لو سلمها لم يصح نزاعه في الامرين المذكورين (قوله فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف الخ) اعتراض على أصل الكلام يعني أن ما ذكرتم من التقرير مبني على كون الفاء في قوله تعالى فان طلقها للتعقيب وذا لا يجوز لاستلزامه الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالخاص وقد عرفت أن ترك العمل بالخاص أقوى فسادا من الزيادة على الكتاب ولذا أضرب على وجه الترقي بقوله بل ترك العمل بالفاء (قوله قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور) يعني لا نسلم لزوم الزيادة على الكتاب وترك العمل بالفاء على تقدير كونها للترتيب وانما يلزم لو كانت الطلقة الثالثة مرتبة بالفاء على الافتداء فقط وليس كذلك بل على مطلق الطلاق الذي قد يكون على مال وقد لا يكون ولو سلم لزوم أحدهما فانما لزم بالاجماع والخبر المشهور وكل منهما قطعي يجوز النسخ به وفيه بحث لان الاجماع لا ينسخ به كما لا ينسخ وسيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى (قوله كحديث العسيلة) وهو ما روى أن النبي عليه السلام قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة قائلة ما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا أتريدين أن تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي

الثاني بانا سلمنا أن المفهوم من الآية هو الطلاق على مال لكنه أعم من الخلع لما ذكر ولا شك أن الاعم يصدق على الاخص ويحمل عليه وان ما يلحق الاعم يلحق الاخص كما سبق واعترض عليه بان الشافعي لا يسلم أعميته من الخلع حتى لو سلمها لم يصح نزاعه في الامرين المذكورين قال (فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف الخ) أقول هذا سؤال عن أصل الكلام يعني ما ذكرتم من التقرير مبني على كون الفاء في قوله تعالى فان طلقها للتعقيب وذا لا يجوز لاستلزامه الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالخاص وذلك لان كونه للتعقيب يقتضي وجوب تقدم الافتداء والخلع بالطلقة الثالثة وذا يقتضي عدم جوازها قبله فيلزم الزيادة لانه اثبات شرط حقيقة بل ترك العمل بفاء فان طلقها وقد عرفت سابقا ان ترك العمل بالخاص أقوى في الفساد من الزيادة ولهذا ذكره الشارح بطريق الاضراب قلنا لو سلم فبالاجماع والحديث المشهور كحديث العسيلة قال (٣) (يعني لا نسلم انها لو كانت للتعقيب لزم الزيادة أو ترك العمل بالخاص) أقول وانما يلزم لو وجب تقدم الافتداء والخلع على الطلقة الثالثة وليس كذلك غاية الجواز ولا فساد فيه ولو سلم لزوم أحدهما فبالاجماع والحديث المشهور وكل منهما قطعي يجوز النسخ به أقول في الاجماع بحث لانه لا ينسخ به كما انه لا ينسخ كما سيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى (قوله كحديث العسيلة) فان ذلك

وأبي الحسين القدوري ومن لا يحصيهم الا الله وتابعهم الحذاق من علماء ما وراء النهر كأبي زيد الدبوسي وشمس الائمة وفخر الاسلام وتتبع أصول أبي حنيفة رحمه الله يشهد به حتى ان الامام أبا بكر الرازي الجصاص رحمه الله بعد ما أقام دلائل المذهب وقرر شواهده قال فبان بما وصفنا أن العموم من مفهوم لسان العرب وان ذلك مذهب السلف من غير خلاف بينهم وما خالف في هذا أحد من السلف ومن بعدهم الى أن نشأت فرقة من المرجئة ضاق عليها المذهب في القول بالارجاء فلجأت الى دفع القول بالعموم رأسا لئلا يلزمها الخصوم بها القول بوعيد الفساق بظاهر الآي المقتضية لذلك هذا كله بعبارته وقد ذكر في أول هذا الباب من كتابه في أصول الفقه وحكى أبو الطيب بن شهاب عن أبي الحسن الكرخي رحمهما الله أنه قال اني أقف في عموم الاخبار وأقول بالعموم في الامر والنهي فقلت لابي الطيب فهذا يدل على أن مذهبه كان الوقف في وعيد فساق أهل الملة فقال هكذا كان مذهبه قال وأبو الطيب هذا غير متهم عندي فيما يحكيه وقد جالس أبا سعيد البردعي وشيوخنا القدماء رحمهم الله ولم أسمع أبا الحسن الكرخي رحمه الله يفرق بين الخبر والامر والنهي بل كان يقول بالعموم والاطلاق انتهى وقال

لا يقال الترتيب فى الذكر لا يوجب الترتيب فى الحكم لانا نقول الفاء للترتيب فى الوجود والا فالترتيب فى الذكر حاصل فى جميع حروف العطف واعلم أن هذا البحث مبنى على أن يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة وأما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ماروى عن النبى عليه السلام فلا بد أن يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا للحكم التسريح على معنى أنه اذا ثبت أنه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة أو التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة فى الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع (قوله ان تبتغوا) مفعول له أى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة أن تبتغوا النساء بالمهور ويجوز أن يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل بتراخى

من عسيلته ويذوق من عسيلتك (قوله لا يقال الترتيب فى الذكر الخ) أى فى الجواب عن قوله فان قيل الفاء فى الآية لمجرد العطف الخ (قوله وحينئذ لا دلالة فى الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع الخ) اقتصر عليه لان الدلالة على كون الخلع طلاقا باقية فان قيل التسريح وان كان ثالثا وكان قوله تعالى فان طلقها الخ بيانا للحكم يستفاد من شرعية الطلاق عقيب الخلع لكون الخلع منصرفا الى الطلقتين ومندرجا فى احداهما قلنا دخول الافتداء فى الطلقتين على هذا التوجيه ليس بقطعى لاحتمال رجوعه الى التسريح وحينئذ لا يدل دلالة قطعية على شرعية الطلاق عقيب الخلع وبهذا التقرير يندفع ما يقال لا نسلم أن لا دلالة فيها على شرعية الطلاق عقيب الخلع لجواز أن يكون المعنى والله أعلم ولا يحل لكم أن تأخذوا فى تلك التطليقات كلها أو بعضها شيئا الا أن يخافا أى الزوجان ترك حقوق الزوجية بينهما فلا اثم عليهما فيما افتدت به أى أعطت فداء فى التطليقات كلها أو بعضها فان آثر التسريح أى الطلقة الثالثة بعوض أو بغيره فلا يحل له الخ فيكون فى الآية حينئذ دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع على تقدير أن يكون الخلع قبل التسريح بلا شبهة فليتأمل (قوله ارادة أن تبتغوا) نقل عن الشارح أنه قال الارادة تقرير للمعنى لا بيان الاحتياج اليها فى صحة حذف اللام اذ لا يشترط فى حذفها مع أن وان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل مثل جئتك أن تكرمنى وانما لم يحمله أحد على حذف الباء لانه لا معنى للاحلال بالابتغاء وفيه نظر لجواز أن يكون المعنى أحل لكم طريق الابتغاء (قوله والمراد العقد الصحيح) بدليل ورود الآية لذكر جهة فى سياق الحل والحرمة (قول

الحديث كما سيأتى قد وردفى ثلاث طلقات خلت عن الخلع قال (لا يقال الترتيب فى الذكر لا يوجب الترتيب فى الحكم) أقول يعنى لا يقال فى الجواب عن قوله فان قيل الفاء فى الآية لمجرد العطف الخ وحاصله لا يلزم من انتفاء كونه للترتيب فى الوجود كونه لمجرد العطف لجواز كونه للترتيب فى الذكر وهو لا يوجبه فى الحكم وحاصل الجواب أن اللزوم ثابت لان مطلق العطف لكونه من التوابع يفيد الترتيب فى الذكر فخصوص وضع الفاء يجب أن يكون للترتيب فى الوجود قال (واعلم أن هذا البحث مبنى على أن يكون التسريح باحسان اشارة الخ) أقول ذكر المحققون ان تفسير التسريح باحسان بالطلقة الثالثة قول مرجوح والراجح المشهور تفسيره بترك الرجعة وهو القول الفصل والمذهب الجزل قال (وحينئذ لا دلالة فى الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع) أقول اقتصر عليه لان الدلالة على كون الخلع طلاقا باقية كما لا يخفى قال (ارادة أن تبتغوا النساء) أقول نقل عن الشارح أنه قال ذكر الارادة تقرير للمعنى لا بيان الاحتياج اليها فى صحة حذف اللام اذ لا يشترط فى حذفها مع أن وان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل مثل جئتك

أبو المعين النسفى فى كتاب التبصرة وكان مشايخنا فى ديارنا ينكرون على القائلين بذلك الى أن نشأ فيهم من يميل فى أصول الفقه الى العراقيين من أصحابنا رحمهم الله فاتبعهم فى مسئلة العموم وذكر ما نصره عنده أنه دليل له فى المسئلة ونسب ما هو قول مشايخنا الى الشافعى رحمه الله ولم يحكم حول مسئلة الوعيد فاتبعه جميع المنتسبين الى التفقه فى ذلك واقتدوا به وما اشتغل أحد منهم بأى طريق يتكلم فى مسئلة الوعيد وسموا الشيخ أبا منصور رحمه الله الواقفى فى هذه المسئلة (قوله ولا نسلم أن التخصيص الذى يورث شبهة الخ) جواب عن استدلال الخصم بأن التخصيص شائع فى العام وهو دليل الاحتمال وحاصله أن المراد ان كان شيوع التخصيص الذى يحتمله المتنازع فيه وهو ما يكون بكلام مستقل متصل فهو ممنوع وان كان المراد مطلق التخصيص فهو وان كان مسلما لكن لا نسلم أنه يورث شبهة فى المتنازع فيه قال صاحب التلويح مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أو بمستقل موصول أو متراخ ولا شك

الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء) أي الطلب (وهو العقد الصحيح عن المال أصلا فيجب بنفس العقد) بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا (خلافا للشافعي) والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة أي التي نكحت بلا مهر أو نكحت على أن لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رحمه الله عند الموت وأكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها أو مات أحدهما

الى الوطء (قوله الباء لفظ خاص) بمعنى أنه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك (قوله والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة) من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر أو على أن لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي أذنت لوليها أن يزوجها من غير تسمية المهر أو على أن لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على أن الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها

المصنف فلا ينفك الابتغاء أي الطلب الخ) فان قلت الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق لا يحمل على المقيد عندنا وأيضا الباء للالصاق لا للحصر فالمفهوم منها مشروعية الابتغاء بالمال لا حصر المشروعية فيه بحيث لا يتجاوز الى غيره قلت يحمل المطلق على المقيد عندنا أيضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل الاطلاق والتقييد على الحكم المثبت كما سيأتي وههنا ليس كذلك على أنهم قالوا معنى ما طاب لكم ما حل لكم فيقتضي سبق معرفة الحلال فلا يدل على حل المفوضة باطلاقها بدون لزوم المال ثم ان تقييد الابتغاء بالمال باداة الباء الالصاقية المتعلقة بالتحليل يفيد أن لا يحل بغير مال فالباء هي المنشأ للافادة ماذكر من غير حاجة الى اداة الحصر لا يقال مقتضى الآية أن لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لا أن يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت ما نفى عنه أو سكت عنه ثم ان ابطال موجب الخاص يلزمكم أيضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول أو الموت فلم يتحقق وجوب المال بالعقد يقول قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق لا بدون سبق فرض المهر وهو مرتب على النكاح الشرعي فدل على صحته بلا تسمية مهر فوجب حمل ما نحن فيه على ما حملناه عليه ثم ان تقييد مهر المثل بالدخول أو الموت بالنظر الى تقرره في الذمة لا الى الوجوب لتحققه قبلهما بالعقد (قوله وكذا الامة اذا زوجها الخ) أي اذا زوجها سيدها أجنبيا وأما اذا زوجها المولى

أن تكرمني واغالم يحمله أحد على حذف الباء لانه لا معنى للاحلال بالابتغاء قال (المصنف فلا ينفك الابتغاء أي الطلب وهو العقد الصحيح) أقول ههنا ابحاث ذكرناها في مرآة الاصول ولا بأس بذكرها ههنا ونزيد عليها بعضا من الفوائد الاول أن الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق في المال في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق لا يحمل على المقيد عندنا الثاني ان ابطال موجب الخاص يلزمكم أيضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول أو الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث أن محصل الاستدلال هو أن الله تعالى أحل الابتغاء الصحيح بالمال فمقتضى هذا أن لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لا ان يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت ما نفي أو سكت عنه والجواب عن الاول أن المطلق يحمل على المقيد عندنا أيضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل الاطلاق والتقييد على الحكم المثبت كما سيأتي وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبلهما بالعقد وانما القيد بقرره في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث أن قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي وذا صح النكاح بدون تسمية المهر لا يجب المال فلنا فيه روايتان الاول أنه يجب ثم يسقط اذ لا فائدة في الوجوب لانه الزام لدعاية فلا اشكال عليها الثانية أنه لا يجب ابتداء وهي المنشأ للاشكال ودفعه أن العبد خارج عن خطاب قوله تعالى ان تبتغوا بأموالكم لانه ليس عالكا للمال والاضافة للتمليك قال (لكن المفوضة بلا مهر لا تصلح الخ) أقول يعلم من هذا أن لفظ نكحت في قول المصنف أي التي نكحت بلا مهر او نكحت على أن لا مهر لها يجب أن يقرأ بصيغة المبني للمفعول قال (الباء لفظ خاص) أقول المناسب بكلام المصنف تقديم شرح هذا على شرح قوله والخلاف ههنا في المفوضة نقل عن الشارح أنه قال انما عدل عما ذكره غيره من أن الابتغاء لفظ خاص لان الذي يبطل في المفوضة ليس ابتغاء النساء بل اقترانه

في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا رفع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل أو بالمستقل المتراخي فله أن يقول قصر العام على بعض المسميات شائع فيه بمعنى أن أكثر العمومات مقصور على البعض فيورث شبهة في تناول الحكم لجميع الافراد سواء ظهر له مخصص أم لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم أن مراد الخصم أن التخصيص شائع في العام فيورث شبهة في تناوله لجميع ما بقي بعده كالعام الذي خص منه البعض فلا يكون قطعيا ولهذا قال لا تسلم الخ وقد عرفت أن المراد أن القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في

(وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم خص فرض المهر أى تقديره بالشارع فيكون أدناه مقدرا خلافا له) لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما أن يمنع الزيادة أو يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر فى المهر اجماعا فتعين الثانى فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأى والقياس بشئ هو معتبر شرعا فى مثل هذا الباب أى كونه عوضا لبعض أعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعى رحمه الله تعالى كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد أورد فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى هذا الفصل مسائل أخر أوردتها فى الزيادة على النص فى آخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل

الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه أصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ورده السيد الشريف قدس سره بان قال لا نسلم أن التخصيص فى كل الاقسام بل احتماله شائع لان احتمال كل عام بلا قرينة اما أن يكون بمخصص غير مستقل كالاستثناء أو نحوه أو مخصص مستقل وهو العقل أو الحس أو العادة أو بنقصان بعض الافراد أو بزيادته

سيدها بالمهر (قوله قد علمنا ما فرضنا) المشهور أن الفرض حقيقة فى القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما أوجبنا على المؤمنين فى الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر فقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت أيمانهم على الازواج مع أن الثابت فى حقهن ليس بمقدر فى الشرع وذهب الاصوليون الى أن الفرض لفظ خاص حقيقة فى التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة أى قدرها أو تفرضوا لهن فريضة أى تقدروا وفرضناها أى قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز فى غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت أيمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت أيمانهم على أن الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بأنه حقيقة فى القطع لغة وفى الايجاب شرعا عدل المصنف عن ذلك فقال خص فرض المهر أى تقديره بالشارع وتحقيقه أن اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة فى صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا فى أن مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد

عبده ففيه روايتان الاولى أن المهر يجب ثم يسقط لعدم الفائدة فيه لانه الزام له عليه والثانية أنه لا يجب ابتداء قيل ولا يلزم على هذه الرواية ترك العمل بالخاص لخروج العبد عن خطاب قوله تعالى بأموالكم لان الاضافة بالتمليك وهو ليس بمالك للمال وفيه بحث اذ ينبغى على هذا أن لا يجب المال فى نكاح العبد مطلقا والا فلا بد من بيان الفارق بين كون المرأة أمة المولى وبين كونها غير أمته (قوله الباء لفظ خاص) المناسب لكلام المصنف تقديم شرح هذا على شرح قوله والخلاف ههنا فى مسئلة المفوضة قيل ولعل الطراد تأخره فى النسخ لاجل مناسبة بينه وبين الفرض فى أنه حقيقة فى المعنى المراد منها مجاز فى غيره ترجيحا للمجاز على المشترك الخ لاحتياجه الى وضع جديد والاصل عدم الحوادث والى القرينة فى ارادة كل معنى من معنييه بخلاف المجاز وقلته فى الكلام بالنسبة الى المجاز (قوله حقيقة فى القطع والايجاب) أى حقيقة فى القطع لغة وفى الايجاب شرعا كما سيأتى (قال المصنف ولما لم يبين ذلك المفروض)

والتصافه بالمال فلا بد من صرفه الى ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أى يبطل موجب الابتغاء من حيث كونه متعلقا للمال قال (المشهور أن الفرض حقيقة فى القطع والايجاب) أقول يعنى أنه حقيقة فى القطع لغة وفى الايجاب شرعا قال (مع أن الثابت فى حقهن ليس بمقدر) أقول هذا مرتبط بقوله وعطف فان العطف وحده بلا انضمام عدم التقدير شرعا فى حقهن اليه لا يكون قرينة على كون الفرض بمعنى الايجاب دون التقدير قال (وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب) أقول هذا جواب عن قوله بقرينة تعديته بعلى وقوله وما ملكت أيمانهم الخ جواب عن قوله وعطف وما ملكت أيمانهم الخ وحاصله أن هذا أى لفظ فرضنا يكرر ويراد بالثانى غير ما أريد بالاول وهو معنى الايجاب فيحصل المقصود بلا لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز قال (ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بأنه حقيقة الخ) أقول يرد على ظاهره أنه لو عدل عنه لما قال خص فرض المهر أى تقديره وجوابه أنه عدل عن القول بكون الفرض حقيقة فى التقدير الى القول بكون لفظ فرضنا باعتبار اشتماله على الاسناد خاصا فى أن مقدر المهر هو الشارع مع غاية وضوح كون الاسناد اليه وعدم احتياجه الى البيان وهو ينافى كون مجرد الفرض حقيقة فى القطع لغة والايجاب شرعا فظهر ضعف ما قيل ان الاثبات الحجة على الشافعى يتوقف على مقدمتين احداهما أن معنى الفرض التقدير والاخرى أن الكناية عبارة عن الشارع والمصنف تعرض لكون الفرض للآخرين والاصوليون للاول فلا عدول فيه وذلك لان الاصوليين انما تعرضوا لكون الفرض حقيقة فى معنى التقدير ولم يقل به المصنف بل قال بكون فرضنا باعتبار اشتماله على الاسناد خاصا فى المعنى المذكور مع غاية وضوح المسند اليه وكم بينهما فليتأمل قال (وتحقيقه أن اسناد الفعل الى الفاعل الخ)

وهذا

وهذا أدق منه الا أنه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب (قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان) هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي أبا حنيفة محتجا بأن فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقريرا الاول ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في

قدرناه بطريق الرأي والقياس كان هذا مبنيا على الفرض والتقدير وتنبيه على أنه يمكن الاستدلال على المطلوب بالآية المذكورة استقلالا ولو فرض أنه لم يبين ذلك المفروض والا فقد قيل بينه حديث جابر رضي الله عنه وهو لا مهر أقل من عشرة دراهم من حيث نفي نقصانه كذا في فصول البدائع (قوله وهذا أدق منه) وجه التدقيق أن يقال انه لم يقل ان الفرض لفظ خاص للتقدير وحقيقة فيه احترازا عن ورود الاعتراض عليه بأن كلامه مخالف لتصريح الائمة بل قال نص فرض المهر أي تقديره بالشارع تنبيها على أنه لا ندعي أن الفرض حقيقة في التقدير بل أن المراد به ههنا التقدير وان كان مجازا والخصوص وكون الكلام حقيقة انما هو باعتبار الاسناد وعلى هذا يندفع ما ذكره الفاضل الشريف من ان اثبات الحجة على الشافعي رحمه الله تعالى يتوقف على مقدمتين احداهما أن معنى الفرض التقدير والاخرى أن الكناية عبارة عن الشارع والمصنف تعرض للاخير والاصوليون للاول فلا عدول انتهى لكن أورد عليه أن لفظ فرض من حيث اشتماله على الاسناد مركب فلا يكون خاصا لانه من أقسام المفرد على ماصرح به في مباحث القرآن حيث قال النظم يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك اللهم الا أن يقال كلامه فيما سبق انما يدل على أن النظم ههنا يطلق على المفرد لانه قسم الى الاقسام المذكورة ولا شك أن من تلك الاقسام ماهو مفرد ولا يدل على أن الاقسام المذكورة مفردة البتة وان المراد بالنظم ههنا ليس الا المفرد وقد يتكلف في الجواب بأن المراد ان لفظ فرض خاص من حيث الاسناد (قوله الا أنه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب) قيل يجب أن يحمل الفرض ههنا على التقدير دون الايجاب لان ما في علم الله تعالى ينبغي أن يكون مقدار المهر اذ قد علمنا نحن من قوله تعالى ان تبتغوا بأموالكم ان أصل المهر الواجب هو المال وفيه بحث لان علمنا لا ينافي علمه تعالى ولم لا يجوز أن يكون ما في علم الله تعالى نفس الواجب من المهر ومن النفقة والكسوة وغير ذلك من

أقول فيه بحث لان لفظ فرض من هذه الحيثية مركب فلا يكون خاصا لانه من أقسام المفرد على ماصرح به فيما سبق في مباحث القرآن حيث قال هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك قال (وهذا أدق منه الا أنه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب) أقول يجب أن يحمل الفرض ههنا على التقدير دون الايجاب لان ما في علم الله تعالى ينبغي أن يكون مقدار المهر اذ قد علمنا نحن من قوله تعالى ان تبتغوا بأموالكم ان أصل المهر الواجب هو المال قد تدبر قال (تقريرا الاول أن لفظ حتى في قوله تعالى الخ) أقول اعلم أن الشافعي ومحمدا رحمهما الله تعالى قد قررا دليلهما في مسئلة الهدم بحيث يتضمن الاعتراض على دليل الامام الاعظم وأبي يوسف رحمهما الله تعالى أولا بالمنع وثانيا بالتسليم وقد أجاب عنهما أصحابنا لكنهم لم يحرروا السؤال والجواب حتى ان الشارح رحمه الله تعالى قد خلط بين السؤالين والجوابين فلا علينا أن نحرر الكلام أولا ثم نربط كلام الشارح الى ذلك المحرر فنقول وبالله التوفيق اعلم أن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان أو أكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلاث تطليقات أو لا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وأبو يوسف رحمهما الله تعالى وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر رحمهم الله تعالى وجه الثاني أنه لو هدمه لا يثبت حلا جديدا واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فلان حكم الحرمة وهدمها لا يكون الا باثبات الحل وأما

وأن يكون بكلام متراخ أو موصول والاقسام كلها سوى كونه موصولا منتفية كما ذكره المصنف رحمه الله لان الفرض أنه غير مقترن بقرينة فبقي الكلام في الذي يكون موصولا وهو المخصص على اصطلاحنا وقليل ماهو انتهى لا يقال هذا انما يصلح توجيها لكلام الحنفية في هذا المقام ولا يلائم كلام المصنف رحمه الله لانه علل انتفاء المخصص في صورة التراخي بعدم كون المتراخي مخصصا لا بفرض عدم اقتران القرينة لانا نقول كلام السيد في قدح كلام من يتعصب على الحنفية ومراد المصنف وحاصل مرامه أن ما يلحق العام من الصوارف عن عموم مقتضاه سواء سمي مخصصا أو مقصرا منه ما يورث شبهة فيه وهو القسم الذي يحتمله العام ومنها ما لا يورث شبهة كغيره من الاقسام مما اقترن بقرينة البعضية فان أريد الاول فهو احتمال محض غير ناشئ عن شبهة وان أريد الثاني فما اقترن بالقرينة لا يحتمله العام المتنازع فيه وما لم يقترن به فلا يعلم أنه مخصص أي معنى شئت اذ هو لا يقصر العام على بعض أفراده وانما

يوجب نسخ حكمه مع بقائه لانه كما كانت من قبل فلا يضر فى قطعية دلالة العام احتماله هذا القسم كما لا يضر قيام المقصر المستقل العقلى ولحوق الغير المستقل اللفظى لانعقاد الكلام من أول الامر فيما وراء الخاص وانما يورث الشبهة فى تناول العام لافراده ظهور مخصص صارف للعام عن الدلالة على افراده كما فى العام المخصوص بالبعض بالنظر الى ما بقى من الافراد وأما الاقسام التى هى غير ذلك من غير المستقل والمستقل المتراخى وغير اللفظى فلا توجب فتورا فى دلالتها على جميع افرادها بعد ورود المقصر عليها كما كانت قبله (قوله وان كان المخصص هو الكلام الخ) مواساة مع الخصم وتكلم على اصطلاحه وتنبيه على أنه لا مناقشة معه فى اطلاق المخصص على هذا القسم من المقصر وانما النزاع فى حقيقته المورثة للشبهة فى دلالة العام لجميع ما تناوله والشبهة فى تناول الدلالة لا يورثها شئ من الاقسام الا المستقل الموصول فلا يرد ما قيل ان هذا لا يستقيم الا أن يريد بالمخصص الاول ما أراده الخصم وحينئذ لا فائدة فى منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص وقد أجاب عنه السيد الشريف رحمه الله بان النزاع انما هو فى العام بلا قرينة مخصصة

الغاية وأثر الغاية فى انتهاء ما قبلها الا فى اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثانى يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما فى الصوم تنتهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطء الزوج الثانى يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث اذ لا تثبت به الحرمة ولا يتصور لغاية الشئ قبل وجود أصله فى القول بانه يهدم ما دون الثلاث أيضا كما هو مذهب أبى حنيفة بناء على أن وطء الزوج الثانى مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه أن المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقى جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه الصلاة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثانى محللا أى مثبتا للحل فى ما دون الثلاث يكون الزوج متمما للحل الناقص بالطريق الاولى وتقرير الثانية ان فى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لفظ القطع خاص فى الابانة عن الشئ من غير دلالة

حقوق الزوجية (قوله لا مثبتا لحل جديد) ولو سلم انها مثبتة لكن بعد وجود المغيا وهو الثلاث لا قبله فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه فى رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل رجب لغت حتى لو كلمه فى رجب قبلها حنث (قوله يهدم ما دون الثلاث) حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلاث (قوله لا سبب له سوى الذوق) فان المستند الى السبب الاصلى هو الحل الاصلى لا الحاصل بالعود اليه بل هو سبب العود ويدل عليه أن تعليق الحكم بالمشتق يدل على علية مأخذ الاشتقاق والحكم ههنا هو العود ومأخذ الاشتقاق هو الذوق الحادث ولا شك أن حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول وقد علم بهذا ان اشتراط الدخول ثبت بعبارة الحديث وصفة التحليل باشارته (قوله وبقوله لعن الله المحلل والمحلل له) عطف له على ما قبله بحسب المعنى والتقدير فالحل ما ثبت بهذا الحديث وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل الخ ولا يجوز عطفه على قوله بالحديث المشهور اذ ليس فى قوله لعن الله الخ دلالة على اشتراط الدخول ولا على مقدر بعد قوله فيكون الذوق هو المثبت للحل بأن يقال تقديره بهذا الحديث وبقوله اذ لا يدل هذا القول على الذوق فكيف يثبت كون الذوق هو المثبت للحل فليتأمل

بطلان اللازم فلانه لو أثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص فى الغاية وأثر الغاية فى انتهاء ما قبلها الا فى اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثانى يكون غاية فى الحرمة السابقة لا مثبتا للحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انها مثبتة لكن بعد وجود المغيا وهو الثلاث فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه فى رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل رجب لغت حتى لو كلمه فى رجب قبلها حنث ونحن نقول فى اثبات حقيقة اللازم محللية الزوج الثانى أى اثباته الحل لم يثبت بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل باشارة حديث العسيلة حيث روى أن امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقنى ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم أجد معه الا مثل هذا وأشارت الى هدبة ثوبها فاتهمه بالعنة فقال عليه السلام أتريدين أن تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقى من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة فى اشتراط وطئه فى التحليل لكونه مسوقا له فهو ثابت به لا بالآية لان النكاح فيها بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون بقرينة اسناده اليها فانها الآتية والطاعة لا الوطء كما اختاره القدماء اسند لا لا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازى باعتبار معنى التمكين وارتكابه أولى من ارتكاب مجازين لغويين فى النكاح والزوج وذلك لانا لا نسلم أنه مجاز فى العقد لجواز كونه حقيقة شرعية ولو سلم فاسناد الوطء اليها ولو باعتبار

على

على ابطال العصمة فى القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه أو استهلاكه كما هو مذهب أبى حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق فى معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب أن تكون

(قوله حتى لا يجب الضمان بهلاكه أو استهلاكه) اما اذا قطع والعين قائمة بيده فيجب أن ترد الى صاحبها لقيام اعلى ملكه لان بالسرقة لم تزل عن ملكه فقد وجد المسروق منه عين ماله ومن وجد عين ماله فهو أحق ثم ان انتفاء الضمان بالاستهلاك هو الظاهر من مذهب أبى حنيفة وروى الحسن عنه أنه يجب الضمان به لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة (قوله وجوابه أن انتفاء الضمان الخ) فيه بحث لان القطع فى السرقة

معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب فى المركوب والضارب فى المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين المقارن بالوطء الحرام فارتكابهما أولى من ارتكابه واشارة الى كونه محللا لانه عليه السلام غيا عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى فى الآية وفى الحديث والحديث مشهور تجوز الزيادة به على الكتاب والحاصل ان استدلالنا على مطلوبنا باشارة حديث استدل الخصم بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه وأيضا ثبت المحللية باشارة حديث اللعن وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة ونهما واثبات خاصة لهما لانه عليه السلام مالعن لفلان اشارة الى أنه مثبت للمحلل لان المحلل من يثبت الحل وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون ثابتا بالاشارة وفى الجواب عن قوله ولو سلم انتهاء مثبته الخ ان هدمه مادونها بدلالة الحديث الثانى بيانه لما أفاد باشارته كون الزوج الثانى هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو أثبت فى المتنازع فيه حل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة فى ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لما أثبته لما فيه من الفائدة ولم يكن ازدياد الطلاق على الثلاث شرعا اقتضى ثبوت الثانى انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد المبيع بثمن غير الاول أو نقول تداخل الحلان تداخل العدتين وهذا الحديث وان كان من الآحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه اذا تأملت فيما ذكرنا من التقرير وأمعنت النظر فيما صورناه باحسن التصوير تيقنت أن قوله ان لفظ حتى فى قوله تعالى الى قوله بالاباحة الاصلية اشارة الى بيان بطلان اللازم ومنع اثبات الزوج الثانى الحل وقوله فوطء الزوج الثانى الخ اشارة الى تسليم ذلك ومنع ثبوت المطلوب وهو هدمه مادون الثلاث وقوله وجوابه أن المراد الى قوله حيث قال لا حتى تذوق ليس الجواب عن كلام الخصم بل بيان الكلام متفق عليه بيننا وبين الخصم وتوطئة لاثبات صحة اللازم والجواب عن ابطاله وقوله جعل الذوق الخ اثبات لها وجواب عنها وقوله وبقوله عليه السلام اثبات وجواب أيضا وقوله ففيما دون الثلاث يكون الزوج الثانى الخ بيان لثبوت المطلوب واستبان من ذلك أن قوله وبقوله عليه السلام عطفا على قوله بالحديث المشهور ليس كما ينبغى لان حديث اللعن لا يثبت استنباط الدخول بل محللية باشارته وهدمه مادون الثلاث بدلالته ولهذا قال الامام فخر الاسلام وفى ذكر العود دون الانتهاء اشارة الى التحليل وفى حديث آخر لعن الله المحلل والمحلل له حيث عطف قوله فى حديث آخر على قوله وفى ذكر العود وأشار الى أنه أيضا دال بالاشارة هذا ما سنح فى الله الملك الوهاب من توضيح المقام المشتبه على كثير من أولى الباب الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قال (وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء الخ) أقول فيه بحث لان الايراد من قبل

ومثل هذا العام لا يحتمل أن يكون مخصصا بالعقل أو الحس أو بغير مستقل أو بغير مستقل موصول منقول معه البتة والا لكان مقرونا بما يخصصه والمقدر خلافه ولا بكلام مستقل متراخ عنه فانه ناسخ عندنا لا مخصص ثم يحتمل أن يكون مخصوصا بكلام مستقل موصول به فى التكلم الا أنه لم ينقل الينا وهو قليل جدا أقول الحاصل التخصيص شائع ان أراد به أن التخصيص الذى يحتمله المتنازع فيه شائع فهو ممنوع وان أراد أن مطلق التخصيص شائع فهو مسلم لكن لا يورث شبهة فى بقاء المتنازع فيه على عمومه لانه لا يحتمل أكثر افراده كما بينا بل انما يحتمل منه فردا هو فى غاية القلة وحاصله أن جنس التخصيص شائع لكن النوع الذى يمكن أن يحمل صورة النزاع عليه قليل ماهوية فلا نسلم أن كثرة الجنس تقتضى الحاق العام المفروض بنوع نادر حتى يلحق بذلك الجنس وانما يصح هذا اذا لم يكن النوع قليلا فظهر أن قوله بلا قرينة له معنى وأن ليس المراد المخالفة فى الاصطلاح ولا بيان أن التخصيص الذى يورث شبهة فى تناول العام لما بقى بعد التخصيص قليل وأماقوله ولا يورث شبهة فهو بيان وتحقيق لكون التخصيص بالعقل ونحوه فى حكم الاستثناء لانه نفى للشبهة المذكورة فى قوله يورث شبهة ولذا ذكرها

(فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف أعداد الجمع) فإن جمع القلة يصح

أن يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح أن يراد منه كل عدد من العشرة الى مالا نهاية له فانه اذا قال لزيد على الافلس يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة فيكون مجملا (وانه يؤكد بكل وأجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس) المراد منه نعيم بن مسعود أو اعرابي آخر والناس أهل مكة (وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره

والمقصود أن هذه المخصصات التي بعضها في حكم بعض لا يحتملها ما نحن فيه بصدده لانها تكون مقارنة لما يخصصها الا يقال ما ذكرت انما يدفع احتمال التخصيص من العام فما الذي يدفع احتمال النسخ عنه اذ يمكن نزول الناسخ بعده وان لم ينقل الينا ومع بقاء هذا الاحتمال لا يكون العام قطعيا الا انا نقول الكلام فيما يقدح في حجية العام من حيث هو عام واحتمال النسخ ليس كذلك فان الاقسام في احتمال النسخ متساوية الاقدام فاحتمال العام النسخ كاحتمال الخاص المجاز عند عدم القرينة وظاهر أنه غير قادح فيه انتهى

الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سؤالا وجوابا أعرضنا عنها مخافة التطويل (قوله فصل حكم العام) عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ

يجب صيانة لحقوق الناس وتخريج المسئلة على الوجه الذي ذكره يؤدي الى أن يكون شرعية القطع لصيانة حق الله تعالى ولابطال حقوق الناس كذا في الفوائد الظهيرية فالاولى أن يستدل على انتفاء الضمان بقوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف (قوله عند فعل القطع) ظاهره يشعر بأن تحول العصمة انما هو عند القطع والتحقيق كما أشار اليه في الهداية وصرح به في النهاية أنه عند فعل السرقة حتى تقع جناية العبد على حقه تعالى ليستحق الجزاء منه سبحانه اذ لو كان معصوما غيره كان مباحا في نفسه فيكون في معنى الجناية فتصور فيندرئ حد القطع نعم لا يتقرر تحول العصمة الى الله تعالى عند ورود الجناية على المحل الا بفعل القطع ولعل الشارح أراد بالتحول تقرره وانما عبر عنه بنفس التحول مبالغة اذ الشيء ما لم يتقرر لا يعتد بوجوده لكونه في خطر الزوال لا يقال العصمة اذا انتقلت ولم يبق للمالك حق المالك ينبغي أن لا تشترط خصومته لانا نقول المالك غير معتبر فيه بعينه بل ليظهر السرقة بخصومته عند الامام ليتمكن من الاستيفاء (قوله كالعصير اذا تخمر) أي كالعصير للمسلم اذا صار بعد السرقة خمرا فانه لا يبقى للعبد بالسرقة منه عصيرا حق فيه فلم يجب الضمان رعاية لحقه لانتقال حقه اليه تعالى (قوله اعتبارات سؤالا وجوابا) أما في المسئلة الاولى فلما قيل ان الزوج الثاني لما كان مثبتا لحل جديد وفيما دون الثلاث شيء من الحل السابق باق كان ينبغي أن يملك الزوج الاول أربعا أو خمسا من الطلقات ثلاثا بهذا الحديث وواحدة أو ثنتين بالاول واللازم باطل فالملزوم مثله وأجيب بأنه لما ثبت الحل الحادث بهذا السبب الحادث انتفى الاول اقتضاء لعدم الفائدة وأما في المسئلة الثانية فلما قيل لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كما في الخمر يلزم أن ينتفي القطع كما في سرقة الخمر وأجيب بأن انتفاء القطع عن الخمر لانتفاء شرطه وهو العصمة قبل السرقة وقد وجد الشرط في المحل فوجب الحكم به (قوله حكم العام الخ) أي الذي يدعى عمومه حكمه ما ذكروا لا فالجزم بالعموم في العنوان لا يلائم تجويز قيام دليل الخصوص مثلا واعلم أن هذا البحث يحتمل أن يكون المراد منه بيان ما وضع له اللفظ العام وأن يكون المراد منه بيان ما يفهم منه عند اطلاقه وقول المصنف حكم العام أي أثره الثابت به وايراد هذا الفصل عقيب بيان حكم الخاص والاستدلال على مذهب

الشافعي ان كان كما ذكر لم يحتج في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول يجب قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف لا يقال النص جعل القطع جميع الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد لانا نقول المناسب لموجبية الضمان يجعل انتفائه من الموجب من فساد الوضع ولو سلم فان أريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كانت استفادته منه بالاشارة من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان أريد قوله تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي رحمه الله والمقصود تصحيحه قال (حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف الخ) أقول هذا الفصل لبيان ما يفيده صيغ العموم بالنظر الى الوضع اللغوي كما أن الفصل الاول لبيان ما يفيده الخاص بالنظر اليه قال الآمدي في الاحكام اختلف العلماء في معنى العموم بل في

مجرد

وبالتحقيق أن معارض العام على أقسام فما يخص باسم الناسخ إنما يدل على انتهاء مدة الحكم الذي يفيده العام

معرفة حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان أن مثل هذه الألفاظ التي ادعي عمومها مجمل وأخرى ببيان أنه مشترك أما الأول فلأن أعداد الجمع مختلفة من غير أولوية للبعض ولأنه يؤكد بكل وأجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج إليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا وأما الثاني فلأنه يطلق على الواحد والأصل في الإطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وأنه يؤكد عطف على قوله لاختلاف أعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الإجمال ويحتمل أن يكون عطفا على قوله لأنه مجمل فيكون دليلا على مذهب أهل التوقف والجواب عن الأول أنه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا إجمال وعن الثاني أن التأكيد دليل العموم والاستغراق والإمكان تأسيسا لا تأكيدا صرح بذلك أئمة العربية وعن الثالث أن المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بأنه حقيقة في الكثير

الواقفية بأنه مجمل أو مشترك مشعر بالثاني واستدلالهم على المذهب المختار بأن العموم معنى مقصود فينبغي أن يوضع له لفظ كسائر المعاني ظاهر في الأول إلا أن قول المصنف لكن عند الشافعي هو دليل فيه شبهة وعندنا هو قطعي في أن المراد هو الثاني فينبغي أن يحمل قولهم العموم معنى مقصود الخ دليلا على أن المراد منه عند الاستعمال هو الكل (قوله ويصح تخصيص العام الخ) أي يصح تخصيصه ابتداء وأما تخصيصه بهما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول فجائز بالاتفاق كما سيأتي (قوله وأخرى ببيان أنه مشترك) هذا مبني على أن قوله ولأنه يذكر الخ دليل مستقل على مذهب التوقف وهو الظاهر إذ لو كان دليل الإجمال كما قبله لقال وأنه يؤكد كما قال وأنه يؤكد الخ وبهذا ظهر أن الأقرب عطف قوله وأنه يؤكد على قوله لاختلاف والإلام يبق لتغيير الأسلوب فائدة ثم اعلم أن الاشتراك وإن لم يكن مصرحا به في كلام المصنف الإمام ومرحوا في كتبهم بالاشتراك فوجب أن يحمل الإرادة في عبارته على الناشئة من الوضع تحقيقا للمعنى الحكاية (قوله فلأنه يطلق على الواحد والأصل في الإطلاق الحقيقة) قيل لا يلزم من ذلك أن يكون مشتركا لجواز كونه موضوعا للقدر المشترك بين الواحد والكثير والجواب أن المراد أنه قد يطلق على الواحد من حيث خصوصه حقيقة فيلزم الاشتراك إذ لو كان موضوعا للقدر المشترك لكان الإطلاق على المخصوص من حيث خصوصه مجازا كما أن إطلاق الإنسان على زيد من حيث خصوصه بطريق المجاز كما تقرر في موضعه وقد يقال إن قول الشارح فيما سيأتي على أن كون الجمع مجازا الخ جواب عن هذا ولا يخفى أن سوق الكلام يأبى هذا الحمل فتأمل (قوله والجواب عن الأول الخ) قيل عليه إن إثبات اللغة بالأولوية

اللغة بعينه موضوعة لخصوصه بدل عليه أم لا ثم نقل المذاهب ولكن هذا على ذكر منك إذ قد يقع الغلط بسبب الغفلة عن هذا قال (ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس) أقول ينبغي أن يحمل هذا على التخصيص ابتداء لأن التخصيص بهما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول جائز بالاتفاق كما سيأتي قال (وأخرى ببيان أنه مشترك) أقول لا يقال ليس في كلام المصنف رحمه الله ما يشعر بالاشتراك لأنا نقول سيأتي أن المصنف نقله كلام القدماء وقد صرحوا في كتبهم بالاشتراك فوجب أن يحمل الإرادة في عبارته على الناشئ من الوضع تحقيقا لمعنى الحكاية وسيأتي له زيادة بيان إن شاء الله تعالى قال (فإنه يطلق على الواحد والأصل في الإطلاق الحقيقة) أقول لا يقال يلزم من ذلك أن يكون مشتركا لجواز أن يكون موضوعا للقدر المشترك بين الواحد والكثير لأنا نقول قول الشارح رحمه الله تعالى فيما سيأتي على أن يكون الجمع مجازا الخ جواب عن هذا فلا تغفل قال (والجواب عن الأول أنه يحمل الخ) أقول لا يرد عليه أن إثبات اللغة بالأولوية والترجيح مثل ما أورد على استدلال المذهب الثاني لأن الكلام ههنا في إثبات الإجمال ونفيه ولا تعلق له بالوضع لأنه ليس من أقسامه

مع بقائه على تناول أفراده في الدلالة عليها وإعطاء حكمه لها فلا يتطرق إليه قصور ولا يكون في إفادته المعنى قصور فلا يورث شبهة والمقصر الغير المستقل لا يعارض العام في دلالته على أفراده وإنما يخرج بعض الأفراد على التعيين عن ثبوت الحكم عليها فلا يكون أيضا في دلالته خلل ولا في إفادته الحكم فيما بقي ريبة والقصر بالعقل ونحوه كذلك وأما القصر بالمستقل المقارن فهو الذي يورث الشبهة في دلالة العام على الأفراد وتناول الحكم عليها لأن دلالته على بعض أفراده التي صرفه ذلك المقصر عن الدلالة عليها كانت كدلالته على غيرها من الأفراد فلما ظهر الصارف عن دلالته عليها تطرقت الشبهة في دلالته على ما عداها فيكون دليلا على احتماله مخصصا آخر فلا يكون دلالته على ما بقي الاظنية وهو في العام المتنازع فيه وهو الذي لم يقترن بقرينة البعضية الاحتمال محض غير ناشئ عن شبهة على أن وجود مثل ذلك المخصص قليل جدا (قوله

أحدهما ناسخ والآخر منسوخ) إذ لا يتصور ورودهما معا لا يقال يجوز أن يكون الخاص موصولا بالعام في الواقع فيكون مخصصا له

لانه المتيقن) فانه اذا قال لفلان على دراهم يجب الثلاثة بالاتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما تثبت الثلاثة لان

العموم غير ممكن فيثبت أخص الخصوص (وعندنا وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم في الكل) نحو جاءني القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد تناولها القوم

لانا منعنا تجزم المصنف بالنسخ ليس على ما ينبغي لانا نقول الكلام على تقدير عدم العلم بالتاريخ والخاص انما يكون موصولا اذا كان مع العام رديفا له في وروده وربما يقال ان المراد من الناسخ ما يشمل التخصيص على نهج عموم المجاز مثلا ماءانع كل منهما الآخر فيظهر التقريب (قوله وان كان العام متأخرا) أى مطلقا سواء كان متراخيا أو غير متراخ فان اشتراط التراخي انما هو في نسخ الخاص للعام ومايكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالآيتين العدة فلا نسلم أن المتأخر منهما ناسخ بل هو مخصص على أصلنا فان قيل من شرط المخصص المقارنة ولا مقارنة في الآيتين قلنا هو شرط التخصيص في نفس الامر وهذا تخصيص أوجبه الجمع بالمتعارضين فان هذا الجمع

يتضمن الحكم منا بان هناك مخصصا مقارنا للعام في نفس الامر لم ينقل الينا وبالحقيقة

ان

على أن كون الجمع مجازا في الواحد مما أجمع عليه أئمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان أبو سفيان واعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم أحد أن يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على أن يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس أى نعيم بن مسعود ان الناس أى أهل مكة قد جمعوا أى الجيش لكم أى لقتالكم (قوله لانه المتيقن) استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان أريد الاقل فهو عين المراد وان أريد مافوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان أحوط فيكون أرجح ولا يخفى

والترجيح مثل ما ورد على استدلال المذهب الثاني وأجيب بان الكلام ههنا في اثبات الاجمال ونفيه ولا تعلق له بالوضع بخلاف الاستدلال الثاني فان له تعلقا بالوضع (قوله فيلزم ثبوته على التقديرين الخ) فيه بحث لان ثبوت الكل وان استلزم ثبوت الجزء لكنه لا يستلزم ثبوت الحكم للكل بثبوته لكل جزء كما هو المقصود بالبيان لجواز أن يثبت للكل الحرمة مثلا كصوم جميع الايام وللبعض الوجوب كصوم رمضان وكذا يجوز أن يثبت لكل القوم حمل هذه الخشبة ولا يثبت لبعضهم أصلا والحق ان الحكم على الجمع العام ان كان على كل من آحاد مفرده كما يدل عليه كلامه في بحث ألفاظ العموم فالاستلزام مطلقا ظاهر والافلا (قوله والجواب أنه اثبات اللغة بالترجيح) قال الفاضل الشريف فيه بحث وهو أنا لا نسلم أن في استدلال المذهب الثاني اثبات اللغة بالترجيح بل هو انما ادعى الارادة دون الوضع حيث قال وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن وكلام الشارح يؤيد هذا حيث قال في توضيح قوله لانه المتيقن لانه ان أريد به الاقل فهو عين المراد وان أريد مافوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين وقد يجاب عن البحث بأن المراد بثبوت الادنى في عبارة المصنف ثبوته بحسب الوضع وكذا بالمراد في عبارة الشارح في ثلاث مواضع مرادا لواضع لان من حكى هذا المذهب واستدلاله من الافاضل كالآمدي وابن الحاجب حكاه بحيث يتضمن دعوى الوضع وأنت خبير بأن الظاهر أن قول الشارح في أول الفصل وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك تقرير هذا المذهب وعلى هذا التوجيه يشكل أمر التوقف فيما فوق ذلك فليتأمل (قوله ولو سلم فالعموم ربما كان أحوط) أى لا نسلم أولا ان ليس مذكر اثبات اللغة بالترجيح بل اثبات الاستعمال اذ لا نسلم ان اثبات اللغة بالترجيح باطل ولو سلم فالعموم قد يكون أحوط كما في صورة الوجوب نحو أكرم العالم وأما في صورة الاباحة نحو كل الطعام فلا يكون الحمل على العموم احتياطا بل الاحتياط في الخصوص (قوله فيكون أرجح) فيه قيل بحث لان دليل التيقن وان لم يكن أقوى فلا أقل من أن يكون

بخلاف الاستدلال الاول فانه متعلق بالوضع كما سبأتي قال (وكان أبو سفيان واعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم) أقول بيانه ان أبا سفيان بن حرب أمير مكة حين أراد أن ينصرف من حرب أحد نادى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا محمد موعدنا موسم بدر في العام القابل فقال صلى الله عليه وآله وسلم ان شاء الله تعالى فلما كان في الميعاد خرج أبو سفيان مع أهل مكة ثم ألقى الله تعالى الرعب في قلبه فندم على الخروج فلقي في الطريق نعيم بن مسعود الاشجعي فقال له أبو سفيان الحق بالمدينة فثبط المؤمنين عن الخروج للقتال ولك عشر من الابل فقدم المدينة والمسلمون يتجهزون للخروج فقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم قال (والجواب أنه اثبات اللغة بالترجيح الخ) أقول قيل فيه بحث وهو أنا لا نسلم أن في الاستدلال على المذهب الثاني اثبات اللغة بالترجيح وهو انما ادعى الارادة دون الوضع حيث

(لان العموم معنى مقصود فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه) فان المعانى التى هى مقصودة فى التخاطب قد وضع الالفاظ لها (وقد قال على رضى الله تعالى عنه فى الجمع بين الاختين وطأ بملك اليمين أحلتهما آية وهى قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم) فانها تدل على حل وطء كل أمة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع أختها فى الوطء أو لا

أن التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبنى على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الاقل فى جمع الكثرة أيضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح به فى دليل الاجمال (قوله لان العموم معنى مقصود) استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع أما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثرون وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من أن يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعانى التى وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه معنى بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز أو الاشتراك ونحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم

مساو بالدليل الاحوط فلا بد لكونه أرجح من دليل آخر (قوله استدل على المذهب المختار الخ) ادعى الامام فى المحصول أن العلم بكون صيغ العموم موضوعة له ضرورى حيث قال فانا بعد استقراء اللغة نعلم بالضرورة أن صيغة كل وأجمع ومن وما وأى فى الاستفهام للعموم (قوله معنى بالوضع) بدليل قوله فان المعانى التى هى مقصودة فى التخاطب قد وضع الالفاظ لها (قوله وفيه نظر لان المعنى الظاهر الخ) أجيب عنه بأن الاستدلال ليس بمجرد ظهور المعنى بل به مع مساس الحاجة المطلقة والعموم ليس فى القصد اليه ومساس الحاجة بالتعبير عنه مثل رائحة المسك أو غيرها ولا شك أن الاستغناء عن الوضع فى مثله بالمجاز والاشتراك فى غاية البعد وقد يقال عدم علم أحد بوضع لفظ لمعنى لا يقتضى عدم الوضع فقد يكون كل رائحة

قال وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة فى الجمع والواحد فى غيره لانه المتيقن وكلام الشارح يؤكد هذا حيث قال توضيح قوله لانه المتيقن لانه ان أريد به الاقل فهو عين المراد وان أريد ما فوقه فهو داخل فى المراد فيلزم ثبوته على التقديرين وأقول المراد بثبوت الادنى فى عبارة المصنف رحمه الله تعالى ثبوته بحسب الوضع وكذا المراد فى عبارة الشارح رحمه الله تعالى فى ثلاث مواضع مراد الواضع فكأنه قال ان أراد المستعمل الاقل فهو عين مراد الواضع وان أراد ما فوقه فهو داخل فى مراده فيلزم ثبوت الاقل بحسب الوضع على التقديرين اذ على الاول يكون نفس الموضوع له وعلى الثانى جزأ منه بخلاف الكل فان كونه مراد الواضع مشكوك اذ ربما كان مراده البعض فلا يتناول الكل أصلا وذلك لان المصنف والشارح رحمهما الله تعالى حاكيان وكل من حكى هذا المذهب واستدلاله من الافاضل كالآمدى وابن الحاجب وشراح مختصره وغيرهم حكاه بحيث يتضمن دعوى الوضع قال الآمدى فى الاحكام وذهب أرباب الخصوص الى أن هذه الصيغ حقيقة فى الخصوص مجاز فيما عداه ثم قال واحتج أرباب الخصوص فأولها أن تناول اللفظ للخصوص متيقن وتناوله للعموم محتمل فجعله حقيقة فى المتيقن أولى وذكر لفظ الحقيقة فى مواضع ثلاثة وقال المحقق فى شرح المختصر قال قوم الصيغة حقيقة للخصوص وهى فى العموم مجاز ثم قال والقائلون بأن هذه الصيغة حقيقة فى الخصوص قالوا أولا الى أن قال فجعله حقيقة للخصوص المتيقن أولى من جعله للعموم المشكوك فيه الى غير ذلك من عبارات القدماء ولا شك أن الحقيقة تتبع الوضع ثم أجابوا بما ذكر فى الشرح فوجب حمل عبارة المصنف والشارح رحمهما الله تعالى على ما ذكرنا تحقيقا للمعنى الحكاية وان المطلق ينصرف الى الكامل بحسب المقام ويؤيد ذلك أن المصنف قال فى المتن متصلا بهذا الكلام فى الاستدلال على المذهب المختار فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه فلما ورد عليه أن مجرد دلالة اللفظ عليه لا يكفى فى العموم بل لا بد من الوضع لما عرفت أنه من أقسام الوضع ذكر الوضع فى الشرح حيث قال قد وضع الالفاظ تنبيها على أن المراد بالدلالة الدلالة الوضعية لانها المتبادرة عند الاطلاق وقال الشارح يعنى بالوضع ليثبت كونه عاما وقال (وفيه نظر لان المعنى الظاهر الخ) أقول يمكن دفعه بان الاستدلال ليس بمجرد ظهور المعنى بل به مع مساس الحاجة المطلقة من أرباب الحاجات الى التعبير عنه

المتراخى كاشف عن المخصص المقارن فأطلق عليه ذلك الاسم على أن مثل هذا الخاص ظنى الدلالة فيجرى فيه حكم التناقض عند الشافعى أيضا فلا يكون من محل الخلاف ولذلك يجوز ابقاء كل منهما على عمومه غير أنه رجح الاخير لوجوه ذكروها وقد مرت (قوله قصر العام) ليس المراد منه ثبوت الحكم للبعض مع نفيه عما عداه حتى يرد أن هذا قول بالمفهوم والحنفية لا يقولون به وذلك يوجب أن يكون مثل جاءنى زيد من باب القصر ولا يقول به أحد بل المراد أنه لولا المغير لافاد الكلام عموم الحكم فلما تعلق به المغير فكأنه قصر على البعض هذا (قوله وهو الاستثناء الخ) اعترض عليه ابن الحاجب بأن الحنفية أهملوا بدل البعض نحو جاء فى القوم أكثرهم وهو مخصص بالاتفاق فقصر العام على بعض ما تناوله بكلام غير مستقل لا ينحصر فى الانحاء الاربعة

(وحرم منهما آية وهي أن تجمعوا بين الأختين) فإنها تدل على حرمة الجمع بين الأختين سواء كان الجمع بطريق النكاح أو بطريق الوطء بملك اليمين (فالمحرم راجح) كما يأتي في فصل التعارض أن المحرم رجح على المبيح (وابن مسعود رضي الله تعالى عنه جعل قوله تعالى وأولات الأحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل) اختلف علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله تعالى عنه تعتد بأبعد الأجلين توفيقا بين الآيتين إحداهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا والأخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي الله عنه من شاء باهلته بأن سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فقوله يتربصن يدل على أن عدة المتوفى عنها زوجها بالأشهر سواء كانت حاملا أو لا وقوله وأولات الأحمال يدل

التي اكتفى في التعبير عنها بالإضافة كراهة الملك على أن هذا إثبات الوضع بالقياس وأما الإجماع فلأنه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فإن قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن فإن الناقلين لذا لم ينقلوا نص الواضع بل أخذوا الأكثر من تتبع موارد الاستعمال (قوله وحرم منهما) أي الجمع بينهما وطأ آية أخرى هي قوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لأن الجمع بين الأختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض إلى الوطء فلأن يحرم وطأ بملك اليمين أولى فاعترض بأن هذا حينئذ لا يعارض النص المبيح لأنه بطريق العبارة وأجيب بأنه قد خص من المبيح الأمة المجوسية والأخت من الرضاعة وأخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وإن كان بطريق الدلالة فأشار المصنف إلى أن تحريم الأختين وطأ بملك اليمين ثبت أيضا بالعبارة لأن قوله أن تجمعوا في معنى مصدر معرف بالإضافة أو اللام أي جمعكم أو الجمع بين الأختين سواء كان في النكاح أو في الوطء بملك اليمين

مسمى باسم على حدة ولم ينقل إلى البعض وأنت خبير بأن هذا كلام على السند مع أن مثل هذا القول يتأتى في العموم فلا يصلح ما ذكر دليلا على أن هذه الألفاظ التي ادعى عمومها موضوعة للعموم لاحتمال أن يكون الموضوع له ألفاظا أخر لم تنقل إلينا والأظهر في الاستدلال على الوضع أن يقال قد ورد من الشارع الخطاب بالعمومات لا لانضمام قرينة صارفة أو معينة فلو لم تكن صيغة تدل على العموم وضعا لما صح الخطاب بها من الشارع لامتناع الخطاب بما لا يفهم لا سيما في مقام التكليف كما في الأوامر والنواهي على أن سنة الله تعالى جرت في بيان الشرائع والأحكام على أساليب كلام العرب فلو لم يكن لفظ دال على العموم إلا بقرينة لما جاز إخلاؤه عنها في شيء من تلك العمومات فثبت أن الواضع وضع لفظ العموم يدل عليه كما وضع لسائر المعاني المقصودة في التخاطب (قوله إثبات الوضع بالقياس) وذا لا يجوز لأنه يجوز إثباته بكثرة الاستعمال بلا قرينة وقد يجاب عنه بأن هذا ليس باستدلال ولا قياس في الوضع وإنما هو لبيان أن الألفاظ وقعت في الاستعمال على وفق الحكم وأنت خبير بأن هذا لا يجدي نفعا في مقام الاستدلال (قوله الاحتجاج بالعمومات) ولم ينكر على المحتجين آخرون فكان إجماعا سكوتيا ثم لا شك أن استدلالهم مبني على وضع اللغة فيتم التقريب (قوله أي الجمع بينهما) ولما كان ظاهر العبارة يفيد أن كلا منهما حرام ولم يكن كذلك وجه الشارح بأن المراد بضريعهما تحريم الجمع بينهما (قوله فأشار المصنف الخ) اعترض عليه بأن الجمع إذا عم يتناول الجمع ملكا بيعا وشراء وهبة ووصية وغير ذلك مع أن الجمع بهذه الوجوه ليس بمحرم وقد يدفع بأنه شاع فيما بينهم عد السوق من المخصصات والسوق ههنا لتعديد المحرمات من جهة النكاح المفضي إلى الوطء (قوله في معنى مصدر معرف الخ) وقيل المفهوم

والمعهود وأنه وأمثالها ليست كذلك ولا شك أن الاستغناء عن الوضع في مثله بالمجاز أو الاشتراك في غاية التعقل (على أن هذا إثبات الوضع بالقياس) أقول لا يقال الناقلون لم ينقلوا نص الواضع أن اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني بل علموا ذلك من الأمارات والعلامات فلم لا يجوز أن يكون هذا أيضا من جملة العلامات لا إثباتا بالقياس لأنا نقول سيأتي أنهم وإن لم ينقلوا نصه كذلك لكنهم أخذوه من تتبع موارد الاستعمال ولا ريب أن كثرة الاستعمال بلا قرينة تكون دليلا على الوضع دون الاستدلال بالدليل العقلي قال (وحرمتهما أي الجمع بينهما وطأ) أقول لما كان ظاهر العبارة يفيد أن كلا منهما حرام ولم يكن كذلك وجهه الشارح بأن المراد بضريعهما تحريم الجمع بينهما قال (فأشار المصنف إلى أن تحريم الأختين وطأ الخ) أقول فيه بحث لأن الجمع إذا عم تناول الجمع ملكا بيعا وشراء وهبة ووصية وغير

على أن عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها أو طلقها فجعل قوله وأولات الأحمال أجلهن ناسخا لقوله

(قوله في مقدار ما يتناوله الآيتان) لان أولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون أي وأزواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله وأولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا لقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل بأربعة أشهر وعشر لا يكون منسوخا (قوله لكن عند الشافعي رحمه الله) قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم قطعا يقينا ولهم منهم من ذهب الى أن موجبه ظني ومنهم من ذهب الى أنه قطعي بمعنى أنه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن الدليل عند الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال

جمع نكرة في سياق النفي من حيث المعنى اذ التحريم في معنى نفي الجواز قال المصنف نزلت بعد سورة النساء الطولى يحتمل أن يراد بها سورة البقرة وانما سماها سورة النساء باعتبار أن الآية المذكورة التي فيها بيان حال النساء مذكورة فيها ويحتمل أن يريد السورة التي قبل المائدة لان سورة البقرة أول ما نزل بالمدينة وسورة النساء نزلت بها في السادسة وسورة الطلاق وهي التي عبر عنها بسورة النساء القصرى في الثالثة عشر كذا اختاره صاحب البصائر نقلا من تفسير أبي القاسم النيسابوري ومن تفسير علي بن احمد الماوردي فعلى هذا أيضا يتم التقريب لان المتأخر عن المتأخر عن الشئ متأخر عن ذلك الشئ (قوله أي أزواج الذين يتوفون) قال صاحب الترجيح حق الكلام أن يقول الذين يتوفون عن أزواج لا يتناول الذين يتوفون عن الحوامل المطلقة لان قوله تعالى الذين يتوفون ليس معناه أزواج الذين يتوفون والا لكان معنى الآية وأزواج الذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وفيه من الركاكة بسبب التكرار ما لا يخفى واذا كان معناه والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا لا يلزم محذور ولا تقدير ما لا يحتاج الى تقديره وأنت خبير بأن الآية يحتاج فيها الى حذف البتة ليرتبط الخبر بالمبتدا فالزجاج اختار تقدير المضاف ولعل اختياره لكثرته في الكلام وقلة التقدير فيه والاخفش قدر بعدهم لثبوت التكرار في الاول وكلا الوجهين مذكوران في الكشاف وتفسير القاضي لكن الشارح ذكر الاول لانه أنسب بما هو في صدد بيانه كما لا يخفى ولان فيه قلة التقدير مع شيوع حذف المضاف في الكلام (قوله بمعنى أن العام لا يخلو عنه الا قليلا) فيه بحث وهو أن أكثر العمومات لما كانت مخصوصة والقاعدة أن الفرد الاقل ملحق بالاغلب ولهذا قالوا الاستقراء الناقص يفيد الظن وجب أن لا يظن بثبوت الحكم للكل في شئ من العمومات بل بعدم ثبوته فكيف يستدل بما ذكر على أن موجب العام ظني والجواب أن ذلك اذا لم يلاحظ خصوصية العام الذي يدعي ظنيته موجبه الظاهري وأما اذا لوحظ خصوصيته ولم يوجد فيه قرينة التخصيص بعد التأمل فيحصل الظن بثبوت الحكم بجميع افراده حذرا عن ثبوت الترجيح بلا مرجح وبالجملة اختلاف الحكم باختلاف الاعتبار فليتأمل (قوله ما من عام الا وقد خص منه البعض) قيل هذا المثال لا يخلو اما أن يكون مخصصا أولا فعلى الاول لا يكون حجة وعلى الثاني يكون مناقضا وأجيب عنه باختيار الشق الاول لانه مخصص بعدم التخصيص مع أنه مخصص من بين

ذلك ولا ينفع كون المقام مقام تعداد المحرمات من جهة النكاح لانه لا يعد مخصصا كما سيعلم ان شاء الله تعالى قال المصنف فقال ابن مسعود من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى قال هكذا وقعت العبارة في نسخ التوضيح والمذكور في شروح أصول فخر الاسلام وغيرها هكذا من شاء باهلته أي لاعنته أن سورة النساء القصرى يعني سورة الطلاق نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة فعلى هذا ينبغي أن تحمل سورة النساء الطولى في عبارة المصنف على سورة البقرة أو يقال الطولى نزلت بعد

يتربصن في مقدار ما يتناوله الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا (وذلك عام كله) أي النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في الجمع بين الاختين والعدة (لكن عند الشافعي رحمه الله هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس) أي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل

المذكورة وقال العلامة الشيرازي في شرح المختصر ان حكم بدل البعض عندهم حكم الاستثناء فلذا لم يفردوه بالذكر بل تكلموا في الاربعة المشهورة وكذا ما يؤدي مؤدى الصفة من الحال والصلة والاضافة نحو تحريم الزكاة على فقراء بني هاشم وأجاب بعضهم بأنهم انما لم يتعرضوا للبدل لانه مقصود بالنسبة فكأنه أصل المذكور فلا يكون فيه قصر (قوله أو مستقل وهو الخ) لا يقال جعل المستقل مخصصا على الاطلاق يدل على أنه قد يطلق على ما يتناول النسخ

وقد شاع ذلك في كلام القوم حيث نصوا في مواضع على تخصيص الكتاب بالسنة

و بالاجماع وبعض الآيات بالبعض مع التراخي لانا نقول لا نسلم أن اسم المقصر يقع على الناسخ فان القصر صرف الدلالة أو الحكم عن بعض ما تناوله صدر الكلام وفي صورة النسخ انما رفع الحكم عن المكلف مع بقاء دلالة الكلام عليه بحاله وافادته اياه كما كان من قبله فليس فيه قصر وان توهم ذلك في منسوخ البعض وهو وهم لانه ليس فيه تغيير لما يفيده العام من الدلالة على معناه وافادة الحكم المتعلق به بل هو ثابت على حاله وانما صرف عن المكلف التكليف به وذلك ليس من وظيفة العام بل هو أمر خارج عنه وبالجملة جعل المصنف رحمه الله التخصيص من أقسام القصر وهو لا يشمل النسخ ألا ترى أنه جعل العام المقصور بالبعض بغير مستقل حجة قطعية ودليلا بلا شبهة وبالمستقل حجة ظنية فيها شبهة فكيف يستقيم هذا على مذهب الحنفية القائلين بأن منسوخ البعض قطعي لا شبهة فيه ولا نسلم اطلاق اسم التخصيص على ما يتناوله ولو ثبت في كلام من يعتد به من المشايخ رحمهم الله فهو محمول على المعنى اللغوي وليس الكلام فيه نعم ربما يقع في كلامهم تخصيص الكتاب بالسنة وبالاجماع وبالآية المتراخية وهو تخصيص أو جمع بين الدليلين

وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع في الخصوص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة المانعة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له مأخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف أن موجب العام قطعي استدل على اثباته أولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا وأجاب عن تمسكه ثالثا أما الاول فتقريره أن اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز وأما الثاني فتقريره أنه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشارع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه المحال فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا وأقيم السبب الظاهر مقام الباطن

العموم بأنه لا تخصيص فيه بخلاف سائر ألفاظ العموم وهو مردود بان هذا المثال أيضا مخصص بالمعنى المتعارف لخروج مثل قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض عن عمومه والحق في الجواب أن يقال انه محمول على المبالغة والحاق القليل بالعدم فيصلح مؤيدا للدليل وان لم يصلح للاستدلال بالاستقلال (قوله وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز الخ) جواب سؤال مقدر وهو أن يقال لا نسلم أن احتمال العام التخصيص ينافي القطع ويفيد الظن لانه لو كان كذلك لكان احتمال الخاص للمجاز أيضا منافيا فيه وليس كذلك لانه قطعي في مدلوله اتفاقا (قوله حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص) أي حتى يلزم عن احتمال الخصوص في العام القادح في قطعيته احتمال المجاز في الخاص القادح في قطعيته (قوله لان عامة خطابات الشرع) اشارة الى أن المضاف محذوف في عبارة المصنف أعني قوله لان خطابات الشرع عامة (قوله وتكليفه المحال) أي تكليف ما لا يطاق وهو فهم ارادة البعض فقط بلا قرينة من لفظ يدل على الكل (قوله فان قيل الخ) حاصل السؤال منع الملازمة المستفادة من قوله لو جاز ارادة بعض مسميات العام الخ وحاصل الجواب ان الارادة الباطنة لما لم تعتبر لافضائها الى التكليف بالمحال استوى العلم والعمل فالقول باعتبارها في حق أحدهما دون الآخر تحكم فاقيم السبب الظاهري الذي هو الصيغة الظاهرة في العموم مقام الباطن وأنت خبير بأن هذا الجواب مشعر بتعلق التكليف

سورة البقرة والمتأخر عن المتأخر متأخر لكن هذا موقوف على معرفة التاريخ حتى صار بمنزلة المثل أنه ما من عام الا وقد خص منه البعض اعترض عليه بأنه ان أبقي على عمومه انتقض بنفسه والا فلا يصلح للاستدلال وجوابه أنه محمول على المبالغة والحاق القليل بالعدم فيصلح مؤيدا للدليل وان لم يصلح للاستدلال بالاستقلال قال (فان قيل لما لم يكلف الله تعالى ما ليس في الوسع الخ) أقول يعني يكفي في بقاء الامان القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر فان الاطلاع على ارادة المتكلم أي مقدار من أفراد العام لما لم يكن في وسع العبد سقط اعتبارها في حق العمل فلزم العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلا يلزم الاعتقاد القطعي وحاصل الجواب أن الارادة الباطنة لما لم تعتبر لافضائه الى التكليف بالمحال استوى العلم

تبسيرا و بقى ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم تعتبر الارادة الباطنة فى حق التبع وهو العمل فاولى أن لا تعتبر فى حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها فى حق التبع احتياط وذلك فى حق العمل دون العلم ولان الاصل أقوى من التبع فيجوز أن لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل وأما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف فى العموم بأنه يؤكد بكل وأجمعين وتقريره أنه ان أريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافى القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز أن يكون العام قطعيا مع أنه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما أن الخاص قطعى مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل وأجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص أصلا كما يؤكد الخاص فى مثل جاءنى زيد نفسه أو عينه لدفع احتمال المجاز بأن يجيء رسوله أو كتابه وان أريد أنه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فهو

بالعلم وقد يمنع ذلك فى مثل أقيموا الصلاة الا أن يقال التكليف بالعمل تكليف بالعلم اقتضاء لامتناعه بدونه (قوله وقد يقال) أى فى الجواب عن السؤال المذكور وهذا الجواب لفخر الاسلام والنظر بوجوهه لصاحب الكشف وحاصل الوجه الاول من النظر أن ظنية خبر الواحد والقياس لم تعتبر فى حق العمل حتى وجب العمل بهما واعتبر فى حق العلم حتى لم يلزم الاعتقاد ولم يكفر جاحدهما فجاز أن لا تعتبر الارادة الباطنة فى حق العمل وتعتبر فى حق العلم فيما نحن فيه بهذا التقرير سقط الرد عليه بأنه لا تعلق لهما بالارادة الباطنة وكلام فخر الاسلام مبنى عليها بل افادتهما العمل دون العلم لان العمل يثبت بالظن دونه والظنية فى الاول لاحتمال فى طريقه وفى الثانى لاحتمال فى نفسه لا لان الارادة الباطنة غير معتبرة فيهما فى حق العمل معتبرة فى حق العلم وقد يجاب عن النظر المذكور بأن الاحتمال فيهما ناشئ عن دليل وهو القطع بكونه غير متواتر وغير منصوص عليه حتى لو فرض متواترا أو منصوصا عليه زال الاحتمال فلا يلزم من عدم سقوط احتمال ناشئ عن دليل عدمه غير ناشئ منه وفيه بحث اذ ليس الكلام فى لزوم العدم الثانى للاول بل فى أن السقوط فى حق التبع لا يستلزم السقوط فى حق الاصل كما أن أثر الظنية فى صورة النقض ساقط فى حق التبع دون الاصل على ما عرفت من التقرير السابق فتأمل (قوله وذلك فى حق العمل دون العلم الخ)

والعمل والقول باعتبارها فى حق أحدهما دون الآخر تحكم قال (وقد يقال ان العلم عمل القلب الخ) أقول قال الامام فخر الاسلام فى بعض تصانيفه مجيبا عن السؤال المذكور يريد أن السائل لما اعترف بعدم اعتبار الارادة الباطنة فى حق العمل الذى هو فرع وجب أى يعترف بعدم اعتبارها فى حق العلم الذى هو الاصل فالعام كما يوجب العمل وجب ان يوجب العلم كما هو المطلوب ورده المتأخرون بأنه منقوض بخبر الواحد والقياس فلم يلزم من عدم اعتبار الارادة الباطنة فى حق التبع عدم اعتبارها فى حق الاصل فان كلا منهما يوجب العمل دون العلم و بان عدم اعتبارها فى حق التبع للاحتياط وهو فى العمل دون العلم و بأن الاصل أقوى من التبع فيجوز أن لا يقوى مثبت التبع على مثبت الاصل أقول الكل مردود أما الاول فلانه لا تعلق له بالارادة الباطنة وكلام الامام مبنى عليها بل افادتهما العمل دون العلم لانه يثبت بالظن دونه والظنية فى الاول لاحتمال فى طريقه وفى الثانى لاحتمال فى نفسه لا لان الارادة الباطنة غير معتبرة فيهما فى حق العمل وكذا الثالث لا تعلق له بالارادة الباطنة كما يظهر بالتأمل فيه وأما الثانى فلان الاحتياط فى جانب العلم أكثر منه فى جانب العمل فان ترك العمل فيما اذا وجب يقتضى الاثم وترك العلم فيما اذا وجب يقتضى التضليل أو التكفير قال (وتقريره أنه ان أريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال الخ) أقول اعلم أن محل النزاع بين الفريقين هو العام الذى لم يظهر له مخصص فذهب

المتعارضين بحسب الظاهر على ما مر ويتضمن الحكم منا بانه كان هنالك مخصص مقارن فى نفس الامر لم ينقل الينا وهو أمر ضرورى يكون على حسب الضرورة الضرورة مقدرا بقدر الحاجة وبهذا يندفع ما عسى أن يورد ههنا من أن هذا الجمع كثير من ضرورة كثرة موجبه فينا فى ما مر من السيد الشريف قدس سره من أن هذا النوع من التخصيص قليل جدا لا يورث شبهة لان موجبه المقارنة وليست هى بحسب الواقع قطعا بل انما يحمل عليها لجهل التاريخ بالنسبة الينا (قوله وتخصيص الصبي الخ) هذا فى الذى لا تمييز له اصلا وأما المميز ففيه تأمل وقد جعله بعض المشايخ مكلفا بالايمان وبعضهم بالاعمال أيضا ويمكن أن يقال ان المكلفين خوطبوا بنحو يا أيها الذين آمنوا فلا نسلم أن العنوان يشملهم ومراد المصنف الاول (قوله وأما الحس الخ) يدرك بالحس أولا وبالذات بمعنى نفى الواسطة فى الثبوت وفى العروض الاضواء ونحوها بمعنى نفى الواسطة فى العروض الالوان ونحوها ويدرك بالعرض بمعنى الواسطة فى العروض الحركات والسكنات والاشكال وأمثالها وما نحن فيه من هذا القبيل (قوله وأما العادة) وذلك غالب فيما يبتنى على العادة كالايمان (قوله يقع على المتعارف) اشارة الى

(التخصيص وهو شائع فيه) أي التخصيص شائع في العام (وعندنا هو قطعي مساو للخاص وسيجيء معنى القطعي

فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا أن تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة لارتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتأكيد يجعله محكما) هذا جواب عما قاله الواقفية أنه مؤكد بكل وأجمع وأيضا جواب عما قاله الشافعي رحمه الله أنه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي أن العام لا احتمال فيه أصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا أكد يصير محكما لا يبقى فيه احتمال أصلا لا ناشئ عن دليل ولا غير ناشئ عن دليل فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان

المذكور

ممنوع (قوله لان التخصيص شائع فيه) وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم أن التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع فيه بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أو بمستقل موصول أو متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا رفع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل أو بالمستقل المتراخي فله أن يقول قصر العام على بعض مسمياته شائع فيه بمعنى أن أكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص أولا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم أن مراد الخصم أن التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض فلا يكون قطعيا ولهذا قال لا نسلم أن التخصيص الذي يورث الشبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت أن المراد أن التخصيص أي القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب

فيه بحث لان الظاهر أن الامر بالعكس فان ترك العمل فيما وجب يقتضي الاثم وترك العلم فيما وجب يقتضي التضليل أو التكفير فالاحتياط في جانب العلم أكثر ولا أقل من المساواة وأيضا لو اعتبرت الارادة الباطنة التي لا دليل عليها في العام لاعتبرت أيضا في الخاص الارادة الباطنة للمجاز حتى لا يلزم الاعتقاد القطعي أيضا لاشتراك الارادتين في العراء عن الدليل (قوله لان التخصيص شائع الخ) هذا نقل بالمعنى لان الخصم في مقام التعليل والا فعبارة المصنف في التقرير ليس هذا (قوله وفيه نظر لان مراد الخصم الخ) قال الفاضل الشريف يمكن اتمام هذا الكلام على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو أن يقال لا نسلم أن التخصيص في كل عام بل احتماله شائع لان احتمال كل عام بلا قرينة اما أن يكون بمخصص غير مستقل كالاستثناء ونحوه أو بمخصص مستقل وهو العقل أو الحس أو العادة أو نقصان بعض الافراد أو زيادته واما أن يكون بكلام وهو اما أن يكون بمتراخ أو موصول والاقسام بأسرها سوى كونه موصولا منتفية كما ذكره المصنف لان الغرض غير معتبر بقرينة فبقي الكلام الذي يكون موصولا بعد التسليم وقليل ما هو فلا يبقى التخصيص الشائع الذي جعله دليل الاحتمال انتهى وأنت خبير بأن هذا التوجيه لا يلائم كلام المصنف فانه علل انتفاء المخصص في صورة التراخي بعدم تسميتهم التراخي مخصصا والشريف علله بفرض عدم اقتران القرينة فلعله أراد اتمام الكلام من طرف الحنفية لا توجيه كلام المصنف وقد يوجه أيضا كلام الحنفية بأن حاصل توجيه الشارح عن طرف الشافعي أن وقوع القصر على البعض في الاكثر يدل على جوازه في الكل فلا قطع فنحن نقول ان هذا ليس احتمالا ناشئا عن دليل حتى ينافي القطع لان وقوع القطع في الاكثر عند القرينة لا يصلح دليلا عليه عند عدمها وهذا كما أن وقوع

أصحابنا الى أنه ظني لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه فيورث الشبهة في تناوله لجميع الافراد فيكون ظنيا وحاصل جواب العلماء أنه ان أردت بالتخصيص الذي يحتمله العام مطلق التخصيص أي قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أو بمستقل موصول أو متراخ سلمنا أنه شائع فيه لكن لا نسلم أنه يورث الشبهة في تناول العام الذي لم يظهر له مخصص لجميع الافراد فغاية ما في الباب أن يكون شيوعه وكثرته من قبيل كثرة احتمالات المجاز وقد تقرر أنه لا عبرة بها واليه أشار المصنف أولا بقوله وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها وثانيا بقوله فعلم أن احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها وان أردت به التخصيص الذي يورث الشبهة في العام فلا نسلم أنه شائع بلا قرينة فان الذي نسميه مخصصا ان كان هو العقل أو الحس أو العرف وكون بعض الافراد ناقصا

مجاز بان أو أكثر ولا قرينة للمجاز أصلا فان اللفظين متساويان فى الدلالة على المعنى الحقيقى بلا ترجيح الاول على الثانى فعلم أن احتمال المجاز الواحد الذى لا قرينة له مساو لاحتمال مجازات كثيرة ولا قرينة لها ولا نسلم أن التخصيص الذى يورث شبهة فى العام شائع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل أو نحوه فهو فى حكم الاستثناء على ما يأتى ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم أنه مخصص بل ناسخ بقى الكلام فى المخصص الذى يكون موصولا وقليل ما هو (واذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة) مع أن فى الواقع أحدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح (فعند الشافعى رحمه الله تعالى يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض فى قدر ما تناولاه وان كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا ان كان موصولا يخصصه وان كان متراخيا ينسخه فى ذلك القدر عندنا) أى فى القدر الذى تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل فى ذلك القدر فقط

المذكور عليه أصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى أن قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم أنه مخصص لا يستقيم الا أن يريد بالمخصص الاول ما أراده الخصم وحينئذ لا فائدة فى منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص (قوله واذا ثبت هذا) أى كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعى فان تعارض الخاص والعام بان يدل أحدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما أن يعلم تأخر أحدهما

الغلط كثيرا فى البديهيات لاسباب لا ينافى الجزم بها عند عدمها (قوله ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى) لان الخصم لم يدع حينئذ شيوع التخصيص بلا قرينة حتى يفيد منعه بل ادعى شيوعه بالقرائن كما صرح به ثم فرع عليه ايراث شبهة البعضية فى كل عام ولو بلا قرينة وهو ظاهر (قوله ثم لا يخفى أن قوله الخ) قال الفاضل الشريف حمل الشارح كلام المصنف على وجه يتراءى من ظاهره فصار لغوا فى هذا المقام لا تعلق له بتمسك المخالف أصلا ويمكن توجيهه بأن يقال النزاع انما هو فى العام بلا قرينة مخصصة ومثل هذا العام لا يحتمل أن يكون مخصصا بالعقل أو الحس أو بغير مستقل والا لكان مقرونا بما يخصصه والمقدر خلافه ولا بكلام مستقل متراخ عنه فانه ناسخ عندنا لا مخصص نعم يحتمل أن يكون مخصصا بكلام مستقل موصول به فى التكلم لانه لم ينقل الينا وهو قليل جدا فقول المخالف التخصيص شائع ان أراد به أن التخصيص الذى يحتمله المتنازع فيه شائع فهو ممنوع وان أراد أن مطلق التخصيص شائع فهو مسلم لكن لا يورث شبهة فى بقاء المتنازع فيه على عمومه لانه لا يحتمل أكثر افراده كما بينا بل انما يحتمل منه فردا هو فى غاية القلة وحاصله أن جنس التخصيص شائع لكن النوع الذى يمكن أن يحتمل صورة النزاع عليه قليل ما هو فلا نسلم أن كثرة الجنس تقتضى الحاق العام المفروض بنوع نادر حتى يلحق بذلك الجنس وانما يصح هذا اذا لم يكن النوع قليلا فظهر أن قوله بلا قرينة له معنى وان ليس المراد المخالفة فى الاصطلاح ولا بيان أن التخصيص الذى يورث شبهة فى تناول العام عما بقى بعد التخصيص قليل وأما قوله ولا يورث شبهة فهو بيان وتحقيق لكون التخصيص بالعقل ونحوه فى حكم الاستثناء لا انه نفى للشبهة المذكورة فى قوله يورث شبهة ولهذا انكر هذا المقصود أن هذه المخصصات التى بعضها فى حكم بعض لا يحتملها ما نحن بصدده لانها تكون مقارنة لما يخصصها لا يقال ما ذكرت انما يدفع احتمال التخصيص عن العام فالذى يدفع احتمال النسخ عنه اذ يمكن نزول النسخ وان لم ينقل الينا ومع بقاء هذا الاحتمال لا يكون قطعيا لانا نقول الكلام فيما يقدح حجية العام من حيث هو واحتمال النسخ ليس كذلك فان الاقسام فى احتمال النسخ متساوية الاقدام فاحتمال العام النسخ كاحتمال الخاص مجاز عند عدم القرينة وظاهر أنه غير قادح فيه انتهى وفى قوله اذ أنه لم ينقل الينا وهو قليل جدا مناقشة ظاهرة لان ما لم ينقل كيف يعلم أنه قليل وهكذا الكلام فى المطلق الشامل لما لم ينقل (قوله وحينئذ لا فائدة الخ) لانه لا يلزم من نفى المخصص بالمعنى الاخص نفيه بالمعنى الاعم الذى ادعاه الخصم مستدلا به على مطلوبه وقد يتكلف

أو زائد انه فى حكم الاستثناء ولا يورث شبهة حتى يكون بل كل ما يوجب واحد منها عدم دخوله لا يدخل وما سواه يدخل وان كان الذى يسببه المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلا نسلم أنه مخصص فى الاصطلاح بل ناسخ فلا يورث شبهة والكلام فى التخصيص المورث للشبهة بقى الكلام فى الكلام الموصول به المخصص المورث للشبهة وذلك قليل لا شيوع له ومع ذلك يحتاج الى القرينة فانه فى الموضع الذى يورث الشبهة انما يورثها اذا انضم الى العام مخصص وهو المراد بالقرينة والكلام فى العام الذى لم يظهر له مخصص واليه أشار المصنف بقوله ولا نسلم أن التخصيص الذى يورث شبهة فى العام الخ فالعام اذا خص فى الواقع ولم ينقل الينا ذلك المخصص لكونه أقل قليل لا يدرج الحاقه محل النزاع وانما يصح اذا كثر هذا أو شاع وليس فليس فليتأمل اذا عرفت أن نظر الشارح رحمه الله تعالى انما يرد على توجيه كلام المصنف

أن المراد من العادة التعارف وقد فرق صاحب الكشف بينهما بأن العرف في الأقوال والعادة في الأفعال (قوله الموجب لقصر العام) أي لقصره على بعض ما تناوله في ثبوت الحكم لا في الدلالة على افراده فانه باق على العموم كما كان فان في القصر بغير المستقل مثل الاستثناء يخرج المستثنى من المستثنى منه في ثبوت الحكم لا في تناول صدر الكلام فالخلاف في كون العام حقيقة فيما بقي في القصر بغير مستقل ليس على ما ينبغي بل الواجب الجزم والاتفاق بأنه حقيقة وهو قول جمهور الفقهاء فلا يعتد بعدهم وفاق ولا يعتد بخلاف ولا اشقاق وما نقل عن أبي بكر الرازي من أنه شرط في كونه حقيقة أن يكون الباقي جمعا أو غير منحصر فمحمول على المستقل المتصل أو المراد في قصر الاطلاق عليه وهو المراد من قولهم انه مجاز في الاقتصار عليه واعلم أن قصر العام على بعض ما تناوله لا يصدق على النسخ بحال اذ لا قصر فيه أصلا لا بالنظر الى دلالة النظم ولا بالنظر الى ثبوت الحكم وصدق الكلام بل غاية ما فيه رفع الحكم الثابت عن المكلف بدليل آخر بعد مدة وأما القصر بغير المستقل في الاستثناء فهو بالنظر الى ثبوت الحكم لا بالنظر الى دلالة النظم فان قولنا جاء في القوم

عن الآ   خر أولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز أن يكون أحدهما في الواقع ناسخا لتأخره متراخيا والآ   خر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال أن يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص في الواقع لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي يتناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجيء حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآ   ية وقوله تعالى وأولات الاحمال على رأي علي رضي الله عنه فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الآ   يتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بأن يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه أو عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال أو غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا أهل الذمة فان علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه كما في الآ   يتين على رأي ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فان قوله تعالى وأولات الاحمال متراخ عن قوله تعالى والذين يتوفون منكم فمن حيث انه عام من وجه وخاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغي أيضا أن يقيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز أن يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينتسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير

في الجواب بان المراد يمنع كونه مخصصا بالمعنى الآ   خر منع حكم التخصيص أعني ايراث الشبهة والتقدير ولا نسلم أنه مخصص مورث للشبهة (قوله لتأخره متراخيا) ظاهر كلامه يوهم أن التراخي شرط في النسخ مطلقا وليس كذلك فان المتأخر اذا كان هو العام لا يشترط في نسخه للخاص التراخي كما سيجيء (قوله وانما قيدنا بالجواز الخ) كأنه اشارة الى أن جزم المصنف بكونه ناسخا في الواقع البتة كما يتبادر من ظاهر عبارته ليس كما ينبغي ويحتمل أن يشير به الى أن الوجه حمل كلام المصنف على حذف المضاف والتقدير مع جواز أن في الواقع الخ ثم التحقيق أن الموجب للحمل على المقارنة ليس هو الجهل بالمتأخر المتراخي فقط بل الجهل بالمتأخر موصولا أو متراخيا فالاولى حمل النسخ في عبارته على معنى يشمل النسخ والتخصيص مثل منع أحدهما حكم الآ   خر مثلا وهذا وان كان خلاف الظاهر لكن يظهر به التقريب بخلاف ما ذكره الشارح فتأمل (قوله قلنا المراد بالخاص ههنا الخ) فيه بحث لان اطلاق الخاص عليه

رحمه الله تعالى لا على كلام المصنف فانه حمله على الترديد في الاحتمال ومراد المصنف الترديد في التخصيص وأيضا لا ينازع في اطلاق اسم التخصيص على ما ذكر بل يردد بينه وبين المعنى الاصح ويمنع أن كون أكثر العمومات مقصورا على البعض مورثا للشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في عام لم يظهر له مخصص فيمنع كونه دليلا على احتمال الاقتصار على البعض بناء على أن كثرة احتمالات المجاز لا عبرة لها فلا بد للخصم من اقامة الدليل عليه وأيضا لم يتوهم أن مراد الخصم ما ذكره بل انما أورد ذلك الكلام في الشق الثاني من الترديد ليبطله كما أشرنا اليه فظهر انطباق الجواب عليه وتبين معنى قوله بلا قرينة وأيضا أراد بالمخصص في قوله وان كان المخصص هو الكلام ما يسميه الخصم مخصصا وبالمخصص المصطلح كما أشرنا اليه فتحصل الفائدة في منعه بلا مرية هذا ما يسر لي في هذا المقام بعون الله تعالى الملك العلام قال (قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام) أقول فيه بحث وهو أنه ان أراد العموم والخصوص

(حتى لا يكون العام عاما مخصصا) بل يكون قطعيا فى الباقى لا كالعام الذى خص منه البعض (فصل قصر العام على بعض ما يتناوله لا يخلو من أن يكون بغير مستقل) أى بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما أو لم يكن (وهو) أى غير المستقل (الاستثناء والشرط والصفة والغاية) فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو أنت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما توجد فيه الصفة نحو فى الابل السائمة زكاة والغاية توجب القصر على البعض الذى جعل الغاية حداله نحو قوله تعالى أتموا الصيام الى الليل ونحو فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق (أو بمستقل وهو) أى القصر بمستقل (التخصيص وهو اما بالكلام أو غيره وهو اما العقل) الضمير يرجع الى غيره (نحو خالق كل شىء يعلم ضرورة أن الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع من

الازيد الاقصر فيه بحسب الدلالة فان صدر الكلام متناول له بعد كما كان قبل الاستثناء وانما أخرج عن الحكم بالمستثنى لا عن تناول القوم ودلالة الكلام وأما فى الصفة والغاية والشرط فبالنظر الى صدق الكلام فقط لا بالنظر الى دلالة النظم

الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام والخاص المتقدم ينسخ بالعام فى حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره (قوله حتى لا يكون) تفريع على جعل الخاص المتراخى ناسخا لا مخصصا يعنى يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا الا ظنيا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به على ما سيجىء (قوله فصل قصر العام على بعض ما يتناوله) تخصيص عند الشافعية وأما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو أنه اما أن يكون بغير مستقل أو بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا وأخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدى مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو فى الغنم السائمة الزكاة أو غيرها نحو جاء فى القوم أكثرهم فعلم أنه لا ينحصر فى الاربعة والثانى هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ أو العقل أو الحس أو العادة أو نقصان بعض الافراد أو زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءنى الا زيدا أحد لتعلقهما بآخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو لا تكرم رجلا أبوه جاهل وللاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم فى الاعتبار سواء قدم فى الذكر أو أخر ولا يخفى أنه لا بد من اعتبار الشىء أولا ثم اخراج البعض منه أو تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل

وان صح باعتبار ما ذكر لكن لا يصلح محلا للخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله لعدم كون الخاص بهذا المعنى قطعيا عنده فيكون الظنى ناسخا لمثله وليس الكلام فيه وغاية ما يمكن أن يقال ان المراد مجرد التنظير لا التمثيل الحقيقى فقوله مثال ذلك على المعنى اللغوى أى نظير ذلك (قوله فاستثناء) أراد به الاستثناء المتصل اذ لا اخراج فى المنقطع (قوله أو غيرها نحو جاء فى القوم أكثرهم الخ) أجاب صاحب الترجيح بان الكلام المذكور فى تأويل جاء فى أكثر القوم فلا قصر فلا يرد الاعتراض وفيه بحث لجريان مثل هذا التأويل فى الاستثناء أيضا بل الاعتذار عن اهمال بدل البعض ما ذكره العلامة الرازى فى شرح المختصر وهو أن بدل البعض فى حكم الاستثناء فلهذا لم يفرد بالذكر وأما بدل الغلط والاشتمال فلا تناول فيهما وأما بدل الكل فلا اخراج فيه وقيل انما لم يتعرض للبدل لانه مقصود بالنسبة فكأنه أصل المذكور ويمكن أن يكون هذا محل كلام صاحب الترجيح فحينئذ يندفع البحث المذكور فليتأمل (قوله

على هذا الاصطلاح كان مناقضا لما ذكره المصنف قبيل فصل بيان حكم الخاص حيث قال لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين وان أراد مصطلح أهل المعقول فلا يناسب المقام لان الكلام ههنا فى العام والخاص على هذا الاصطلاح وهو ظاهر وبهذا يظهر أن قوله الآتى فى حيث انه عام من وجه خاص من وجه وكذا قلنا هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام ليس كما ينبغى وغاية ما يمكن أن يقال المراد مجرد التنظير لا التمثيل الحقيقى قال (بل ان كان بالا وأخواتها فالاستثناء) أقول أراد بالاستثناء الاستثناء المتصل نحو أكرم الناس الا الجهال لان الاخراج انما يتصور فيه قال (فعلم أنه لا ينحصر فى الاربعة) أقول قال ابن الحاجب فى المنتهى وقد أهملوا بدل البعض وهو مخصص باتفاق كالصفة وذكر العلامة الشيرازى فى شرح المختصر أن حكم بدل البعض عندهم حكم الاستثناء فلذا لم يفردوه بالذكر بل تكلموا فى الاربعة المشهورة وانما خص بدل البعض بالذكر لعدم التناول فى بدل الغلط والاشتمال وعدم الاخراج فى بدل الكل قال (لانا نقول المراد بصدر الكلام) أقول هذا الى قوله على بعض التقادير جواب عن قوله لا يقال الى قوله

أو ثبوت الحكم فإن قولنا الرجل العالم الاسم فيه لا يدل الا على مسماه والملام الا على معناه وهو معه ودبه

مدخوله ويكون المراد من الرجل ما هو المعهود بالنسبة الى المخاطب وليس هو الا العالم وكذا فى الغاية نحو أتموا الصيام الى الليل الصيام لا يدل على عموم الامساك بل يصدق على امساك ساعة وانما عمم باعتبار دخول الغاية و بعم النهار وكذا الشرط نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فانه لو عرى عن الشرط لم يدل على العموم قط وانما يدل على عموم وجود النهار على تقادير المقدم بدخول الادوات وانعقاد الكلام شرطية فالقصر فى هذه الثلاثة انما هو بالنظر الى صدق الكلام بمعنى أنه لولا القيد لافاد عموم الصدق فى الثلاثة وعموم الحكم فى الاستثناء وانما يكون عموم الدلالة قبل القصر لو كانت هذه الكلمات من ألفاظ العموم قبل دخول القيد ولحوق الادوات (قوله حقيقة فى الباقى الخ) لانه مستعمل فيما وضع له كما كان قبل واعترض عليه بأنه ان أريد الوضع الشخصى فهو ممنوع وان أريد النوعى فهو لا يوجب الحقيقة والجواب عنه باختيار الشق الاول وذلك لانه لا اخراج فيه حقيقة فى الدلالة وانما هو فى ثبوت الحكم أو صدق الكلام بالمعنى

الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا أن يدل على الحكم فى البعض ولا يدل فى البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلى وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو أن كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعى وعند أبى حنيفة رحمهما الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة أنت من أنت طالق وليس هو مفيد الحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعى وجواب آخر وهو أنه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكأنه قصره على البعض وكذا الكلام فى الاستثناء على ما سيجىء فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخى وغيره وقد سبق أن المتراخى نسخ لا تخصيص

لاحتياجها الى مرجع الضمير الخ) نقض بقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فانه مخصص مستقل مع أنه محتاج الى ما قبله لانه مرجع الضمير وقد يجاب بأن احتياج الجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا من حيث هما صفة واستثناء على سبيل الاطراد بخلاف قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فلا نقض به (قوله وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط) ولم يذكر الاستثناء والغاية لان بعض علمائنا قالوا بمفهومها كما يشير اليه فى بحث الاستثناء (قوله قلت بل المراد الخ) فيه بحث لان قصر العام على البعض بهذا المعنى لا يتناول النسخ كما زعم لان الناسخ متعرض لنفى الحكم عن المخرج كما علم واعترض عليه الفاضل الشريف أيضا بأنه على هذا ينبغى أن يكون جاءنى زيد من باب القصر لانه يدل على الحكم فى البعض فقط قال والحق هو الجواب الاخير ويمكن أن يدفع بأن المراد من قصر العام ما ذكر لان معنى القصر مطلقا ذلك (قوله وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر) لا يخفى أن هذا الاشكال عين ما ذكر فى السؤال لا فرق بينهما الا فى التعبير (قوله فان قيل جعل المستقل الخ) قد يدفع بأنه أراد بالمستقل الموصول وانما لم يقيد به اعتمادا على ما سبق ذكره وفيه أنه يستلزم أن لا يكون النسخ معدودا من القواصر

لا بصدره وقوله والمراد بالكلام الخ جواب عن قوله ولا الموصوف بالجمل الخ قال (لاحتياجها الى مرجع الضمير) أقول نقض هذا بقوله تعالى أحل الله البيع وحرم الربا فانه مستقل مع أنه محتاج الى ما قبله لمرجع الضمير قال (فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم الخ) أقول منشأ السؤال ذكر المصنف لفظ القصر فى أربع مواضع فان قيل قوله وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب يدل على أن القول بمفهوم الاستثناء والغاية ليس خلاف المذهب قلنا قال الشارح فى مباحث الاستثناء صرح فخر الاسلام أن كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا أن موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك أن الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله وقال فى تلك المباحث نقلا عن بعض أئمتنا شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهى بالمستثنى انتهاء الاستثناء الاثبات بالعدم والنفى بالوجود كما ينتهى بالغاية أصل الكلام ويلزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فعلم أن من علمائنا من قال بهذين المفهومين وهو السر فى اقتصار الشارح على ذكر الصفة والشرط قال (قلت بل المراد ههنا أن يدل على الحكم الخ) أقول قيل فعلى هذا ينبغى أن يكون جاء زيد من باب القصر لانه يدل على الحكم فى البعض فقط فالحق ما أجاب بقوله وجواب آخر قال (وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو أن كون الشرط الخ) أقول فيه بحث لان هذا الاشكال عين ما ذكر فى السؤال لا فرق بينهما الا فى

قلنا

هذا القبيل واما الحس نحو وأوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا يأكل رأسا يقع على المتعارف واما كون بعض

الافراد ناقصا فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا أو زائدا) عطف على قوله ناقصا أى وأما كون بعض افراده زائدا (كالفاكهة لا يقع على العنب

قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي (قوله وأما الحس) فيه تسامح لان المدرك بالحس هو انه له كذا أو كذا أو ما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى وأوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجرى في الخبر كالنسخ (قوله وأما العادة) فلو حلف لا يأكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيختص بما يكون متعارفا بان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه أبو حنيفة رحمه الله أولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة (قوله ويسمى مشككا) يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوى فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب أو بالاولوية أو بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك أو المتواطئ أعني ما وضع لمعنى واحد يستوى فيه الافراد فلو قال

(قوله قلنا التخصيص قد يطلق الخ) فعلى هذا ينبغى أن يخص قول المصنف وهو حجة فيه شبهة بالعام الذى خص بمستقل موصول بقرينة ما سبق قبيل الفصل من أن العام الذى خص بمستقل موصول بنفسه قطعى فى الباقى وعلى هذا يندفع ما يقال لو ثبت اطلاق التخصيص على ما يتناول النسخ فى كلام من يعتد به من المشايخ فهو محمول على المعنى اللغوى يؤيده قول الشارح فى مباحث مفهوم المخالفة ان مذهبنا فى التراخى أنه نسخ لا تخصيص والكلام ههنا فى المعنى الاصطلاحى بقرينة قوله الآتى وهو حجة فيه شبهة لان العام فى صورة النسخ قطعى فى الباقى (قوله مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع الخ) اطلاق التخصيص على تخصيص الكتاب بالاجماع لا يقتضى القول بجوازه لجواز أن يكون ذلك الاطلاق فى ضمن النفى بان يقال لا يجوز تخصيص الكتاب بالاجماع فلا يرد عليه أنه يفهم منه القول بجواز نسخ الكتاب بالاجماع مع أنه قد تقرر عندهم أن لا اجماع فى زمن النبى عليه السلام ولا نسخ بعده وبالجملة الاجماع لا يكون ناسخا لحكم الكتاب والسنة فى المذهب الصحيح وأما قول صاحب الهداية ان نسخ نكاح المتعة ثبت باجماع الصحابة رضى الله عنهم مع أن النبى عليه السلام كان أحله فى غزاة غزاها اشتد على الناس فيها العزوبة فمعناه أن الصحابة أجمعوا على أن نكاح المتعة قد انتسخ وقت النبى عليه السلام للاحاديث الواردة فى نهى النبى عليه السلام عنه صرح به فى النهاية (قوله لان المدرك بالحس هو أن له كذا) قيل فيه أيضا تسامح لان المدرك بالحس هو نفس كذا الا انه له كذا لانه حكم نعرف حقيقته

التعبير كما لا يخفى على ذى فطانة وبصيرة قال (قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ الخ) أقول فيه بحث لان اطلاق التخصيص على النسخ لا يوجد فى عبارة من يعتد به من المشايخ تشهد به التتبع ولو وجد حمل على المعنى اللغوى والكلام ههنا فى الاصطلاحى يؤيده قوله الآتى وهو حجة فيه شبهة فانه حكم بذلك مطلقا مع ان العام الذى نسخ بعضه قطعى فى الباقى كما سيأتى وقول الشارح فى مباحث مفهوم المخالفة ان مذهبنا فى التراخى انه نسخ لا تخصيص وأما قوله مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخى فعلى تقدير تسليم ثبوته عن مشايخنا يحمل على ما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول يدل عليه ذكر الاجماع فانه بعد زمن الرسول عليه السلام ولا نسخ بعده فالصواب فى الجواب أن يقال اغا ترك المقارنة اكتفاء بما ذكر قبيل الفصل فانه لقرب العهد به مما يوجب الاكتفاء به قال (فيه تسامح لان المدرك بالحس هو أنه له كذا أو كذا الخ) أقول فيه أيضا تسامح لان المفهوم من قوله

الذى هو فليس هناك مجموع ولا بعض بالنسبة الى الدلالة وان كان فى ظاهر عبارة المصنف نوع انحراف عنه وقد أجيب عنه أيضا بان الباقى يراد بالوضع الاول لا الثانى حتى يلزم الاشتراك (قوله حجة بلا شبهة فيه) هذا لا يتفرع على كونه حقيقة بل على كونه بغير مستقل فانه حجة بلا شبهة مع فرض كونه مجازا (قوله أى لفظ العام) الاضافة اما بيانية فيكون مفاده الوصف بمعنى اللفظ العام واما من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة على مذهب الكوفيين على أنه لا امتناع من اتصاف المعنى بالعموم (قوله حقيقة من حيث التناول) قال شمس الائمة السرخسى حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهى حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل

لا بعض حتى لو كان الباقى دون الثلاث فهو كل أيضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى

فى غير المستقل) أى فيما اذا كان الشئ الموجب لقصر العام غير مستقل (هو) أى العام (حقيقة فى البواقى) لان الواضع وضع اللفظ الذى استثنى منه للباقى (وهو) أى العام (حجة بلاشبهة فيه) أى فى البواقى وهذا اذا كان الاستثناء معلوما أما اذا كان مجهولا فلا (وفى المستقل كلاما أوغيره) أى فيما اذا كان لقاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما أوغيره (مجاز)

احتمال أن يكون أكثر فلو قال مماليكى احرار الا فلانا وفلانا ولا مماليك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال أن يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف مالو قال مماليكى أحرار الا مماليكى (قوله فى فصل المجاز) أى فى التقسيم الثانى على أن يكون المراد من الفصل معناه اللغوى لا المعنى المتعارف فانه لم يضع للمجاز فصلا بل وضع لعلاقاته ولم يذكر فيه ما يناسب هذا المحل والذى من ان اللفظ الواحد بالنظر الى المعنى الواحد حقيقة ومجاز من حيثيتين فكذا هنا واعترض عليه بان ذلك انما هو باعتبار وضعين والا فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فاللفظ فيه حقيقة واما غيره فهو مجاز وأجيب بان حاصل الكلام انه لما ثبت كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد من حيثيتين ثبت جوازه على

الذى

كل مملوك لى فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون أحق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطء المكاتبة بخلاف المدبر وأم الولد فان قيل فكيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وأم الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو فى المكاتب كامل لانه عبد ما بقى عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وأم الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لم يحنث بأكل العنب والرطب والرمان عند أبى حنيفة رحمه الله لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه أى التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة (قوله فى غير المستقل) اختلفوا فى العام الذى أخرج منه البعض هل هو حقيقة فى الباقى أم مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال أبو بكر الرازى حقيقة ان كان الباقى غير منحصر أى له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال أبو الحسين البصرى حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل أو سمع وقال القاضى أبو بكر حقيقة ان كان بشرط أو استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضى عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط أو صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظى اتصل أو انفصل وقال امام الحرمين حقيقة فى تناوله مجاز فى الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة فى الباقى وان كان بمستقل فهى فى الباقى مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ

بالعقل لا بالحس (قوله بخلاف المدبر وأم الولد الخ) فانه يحل للمولى وطؤهما فدل على أن الملك فيهما كامل دون المكاتبة لان الوطء لا يحل الا بكمال أحد الملكين بالنص (قوله لان ذلك باعتبار الرق) أى تتأدى الكفارة باعتبار الرق والحاصل أن الواجب بالنص تحرير رقبة وهى اسم للذات مرقوقة عرفا والمكاتب كذلك لانه عبد ما بقى عليه درهم واعلم أن بين الملك والرق مغايرة لان الرق ضعف حكمى يصير به الشخص عرضة للتملك والابتذال شرع جزاء الكفر الاصلى والملك عبارة عن المطلق الحاجز أى المطلق التصرف لمن قام به الملك الحاجز عن التصرف لغير من قام به وقد يوجد الرق به ولا ملك كما فى الكافر الحربى فى دار الحرب والمستأمن فى دار الاسلام لانهم خلقوا أرقاء جزاء لكفرهم ولكن لا ملك لاحد عليهم وقد يوجد الملك ولا رق كما فى العروض والبهائم لان الرق مختص ببنى آدم وقد يجتمعان كالعبد المشترى كذا فى غاية البيان (قوله واشتراط الملك) جواب عما يقال انه اشترط فى الكفارة الملك وهو ناقص فى المكاتب فينبغى أن لا يصلح تحريره للكفارة (قوله ولا نية له) قيد به لانه لو نوى التعميم للرطب واخوته صح ويحنث بالاكل (قوله عند أبى حنيفة رحمه الله) وقالا يحنث لان الفاكهة ما يتفكه به أى يتنعم قبل الطعام وبعده وهذه الاشياء يتفكه بها فى العادة (قوله وقالت الحنابلة حقيقة) وهو مذهب كثير من أصحاب الشافعى واليه يميل الغزالى وكثير من المعتزلة وأصحاب أبى حنيفة رحمه الله (قوله حقيقة ان كان بغير مستقل) قال فى فصل البدائع والحق أن المخصص بغير المستقل ليس حقيقة

أن له كذا وكذا الحكم بذلك ولا شك ان المدرك له ليس الا العقل بل المدرك بالحس هو كذا وكذا قال (ولا نية له الخ) أقول قيد به لانه لو نوى التعميم للرطب وأخويه صح قال (واختار المصنف أن اخراج البعض ان كان لغير مستقل فصيغة العام الخ) أقول فان المصنف شرط فى العموم الاستغراق وقد صرح شراح أصول فخر الاسلام أن من شرط فى العموم الاستغراق يجعل العام مجازا فى الباقى بعد التخصيص قلنا فرق بين لفظ العام وصيغ العموم ما ذكروه فى لفظ العام لا فى صيغ العموم وسيأتى لهذا زيادة تحقيق

هذا الوجه ولا يضر وجود الفارق ومن يدعى عدم الجواز واستحالة الجمع على

الذى أخرج منه البعض باستثناء أو صفة أو شرط أو غاية موضوع للباقى مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقى وفيه نظر لانه ان أراد الوضع الشخصى بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقى عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجئ فى فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى فى الحكم وان أراد الوضع النوعى بمعنى انه يثبت من الواضع انه اذا قرن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقى فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز أيضا كذلك على ما سيجئ وقد صرح فى بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل فى الباقى والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا وانبهك على فائدة جليلة وهى ان الوضع النوعى قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له مثل الحكم بأن كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوح ماقبلها أو نون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل أكثر الحقائق من هذا القبيل

عنده ولا مجاز فاله فى المعتمد (قوله وفيه نظر لانه ان أراد الخ) قد يجاب عنه بمثل ما أجاب به عن النظر الثانى وتقريره ان الاشتراك انما يلزم اذا أريد به الباقى بالوضع الثانى كما يشعر به ظاهر عبارة المصنف وليس كذلك بل بالوضع الاول والاستعمال الاول وعدم ارادة البعض المخرج منه غير داخل فى معناه بل طارئ عليه بخلاف المجاز فانه انما يكون باستعمال ثان ضرورة أن استعمال الحقيقة يكون فى الموضوع له والمجاز فى غيره (قوله والا لكان مشتركا) لا يخفى ان الكلام فيه ان قلت المشترك لفظ واحد موضوع لمعان متعددة وضعا متعددا وههنا انما يثبت الوضعان للمطلق والمقيد فلا يلزم الاشتراك ولذا ذكر علاء الدين الشامى انه لم يجد قوله والا لكان مشتركا فى النسخة المقروءة المصححة عند الشارح قلت القيد خارج فيتحد الموضوع أعنى اللفظ (قوله وسيجئ فى فصل الاستثناء) اعترض عليه بان ماذكر مذهب ابن

ان شاء الله تعالى قال (باستثناء أو صفة أو شرط أو غاية) أقول زاد ههنا بعد الاستثناء الامور الثلاثة وزاد فيما سيأتى فى موضعين بعده لفظ نحو اشارة الى عموم الدليل لكل غير مستقل وعدم اقتصاره على صورة الاستثناء لئلا يرد على المصنف ان دليله أخص من مدعاه قال (وفيه نظر لانه ان أراد الوضع الشخصى الخ) أقول حاصله انه ان أراد بالوضع للباقى الوضع الشخصى فممنوع كيف وقد صرح فى مباحث الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى فى الحكم وان أراد به الوضع النوعى بالمعنى الاول فلا نسلمه أيضا كيف ودلالة اللفظ باعتباره يجب أن تكون بواسطة تعينه لا بواسطة القرينة وههنا ليس كذلك وان أراد به الوضع النوعى بالمعنى الثانى سلمناه لكن اللفظ لا يصير باعتباره حقيقة والمدعى ذلك واعلم أن عبارة المصنف وقعت هكذا لان الواضع وضع اللفظ الذى استثنى منه للباقى ولما كان المفهوم من ظاهرها ان اللفظ موضوع للباقى بالاستقلال أورد عليه الشارح السؤال وأما اذا صرفت عن ظاهرها بان يقال المراد بالوضع الاول فيندفع النظر بان يقال نختار ان المراد الوضع الشخصى لكن لا بالمعنى الذى ذكره حتى يلزم الاشتراك بل بمعنى انه عين الوضع الاول وانما يلزم لو كان بوضع ثان وباستعمال ثان وليس كذلك فانه قبل كان تناوله مع غيره والآن تناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل فى غير ما وضع له قلنا لا نسلم انه الآن تناوله وحده بل الحكم عليه وحده بعد تناول اللفظ له مع غيره فذلك الغير خارج عن الحكم وداخل فى التناول كما ذكر فى مباحث المستثنى وسيعرف الشارح بهذا عن قريب فلا تغفل قال (والا لكان مشتركا) أقول يوجد هذا فى بعض النسخ وهو الموافق

ظنى الدلالة عند الشافعى رحمه الله فكيف المخصوص بالبعض فليتأمل (قوله فان كان ما يوجب العقل تخصيصه الخ) قيل عليه بل لا بد

هذا الوجه فعليه البيان وبالجملة ان هذا اللفظ فى بعض ما تناوله حقيقة من حيث انه من افراده ومجاز من حيث تحقق العلاقة بين الكل والبعض (قوله قالوا كل عام خص بمستقل الخ) لقائل أن يقول ان المتصف بكونه مستقلا أو غير مستقل انما هو الكلام باعتبار افادته المعنى المستقل التام وأما العقل فلا يتصف بواحد منهما على ما هو المتبادر من العبارة فان غير المستقل على ما فسره كلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه فى افادة المرام فلا عليهم فى ذلك شئ (قوله وهو أن المخصوص بالعقل الخ) يشعر بان المخصص ان كان الحس أو العادة أو الزيادة والنقصان لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء الا فيما أحاطه الحس (قوله فانه يكفر جاحدها الخ) دليل انى على كون الخطابات الواردة بالفرائض دليلا قطعيا كما أن قوله فان التخصيص دليل لمى عليه وأنت تعلم أن العام بما هو عام أى من غير لحوق المخصص وتعقب القاصر

كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة من ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الوضع الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر وأما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغيير صفة التناول للباقي فيكون الباقي حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين وأما بحسب وضع واحد فذلك المعنى

الحاجب ومن تبعه وليس بمختار عند المصنف ورد بعد التسليم انه كلام على السند (قوله وعامة الافعال) احتراز عن افعال المقاربة مثل عسى (قوله وقد يكون بثبوت قاعدة الخ) قيل ههنا وضع نوعي آخر خارج عن القسمين وهو وضع الكناية بالنسبة الى المكنى عنه وهذا الايرد على ما ذكره الشارح فيما بعد من أن الكناية مستعملة في الموضوع له لكن لا لانه مناط النفي والاثبات بل لينتقل منه الى المكنى عنه فان الكناية على هذا حقيقة يندرج وضعها في أحد المعنيين الاولين وأما على المذهب الصحيح من أنه مستعمل في المكنى عنه اذ اللفظ انما يكون مستعملا في الغرض الاصلي كما ذكر في المفتاح فالظاهر خروج وضعها عن المعاني المذكورة اذ لا يندرج في أحد المعنيين الاولين والا لكانت حقيقة ومن البين انها على تقدير استعمالها في المكنى عنه ليس كذلك ولا في الثالث والا لكان مجازا مع أن قسيم له عندهم (قوله من حيث قصد به الشجعان الخ) الشجعان بكسر الشين جمع شجاع كغلمان وغلام وقد يجمع على شجعة وشجعان بضم الشين (قوله ومن حيث قصده الخ) ان قلت قد اعتبر في تعريف العام استغراقه لجميع ما يصلح له كما سبق فان كان الافراد المجازية مما يصلح لها لم يوجد عام أصلا والا فلا يكون الاسود بالاعتبار المذكور عاما قلت المراد من جميع ما يصلح له بالنظر الى الاستعمال فاندفع السؤال (قوله وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين) هذا يخالف ما ذكره في التقسيم الثاني حيث صرح هناك بان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا من جهة واحدة لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فليتظر فيه وقد أجاب الجد عن النظر بان ههنا أيضا وضعين على ما حقق شخصي للكل ونوعي للباقي وكانه بنى الكلام على أن الاشتراك انما يلزم اذا كان الوضعان من جنس واحد وفيه منع على أن تحقق الوضع النوعي الذي يصير به اللفظ حقيقة قد دفعه الشارح فيما سبق وقد يجاب أيضا بان كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد

للاحكام وشروح مختصر ابن الحاجب وغيرها ووجهه ان اللفظ وهو عبيدي مثلا في الحالين واحد الا انه في الاول مطلق وفي الثاني مقيد باقترانه بالاستثناء والقيد خارج عن المقيد فيكون مشتركا لاتحاد اللفظ وتغاير المعنى والى هذا أشار رحمه الله تعالى بقوله هذا اللفظ ثم ارجاع الضمير اليه في قوله عند اقترانه ووجه

من التفصيل في مخصوص العقل أيضا بانه اذا كان المخصوص معلوما كان قطعيا أو مجهولا كان ظنيا الا ان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار وأجيب بان الكلام ليس في مطلق العام المخصوص بل فيما هو من خطابات الشرع اذ المبحوث عنه هو الادلة الشرعية ولا نسلم ان العقل يقتضي اخراج بعض مجهول عنها فمن ادعاه فعليه عهدة دعواه (قوله فعند الكرخي رحمه الله لا يبقى حجة أصلا) وذكر في الكشف انه يثبت حكم العام في أخص الخصوص من غير توقف على البيان وما وراءه يحتاج اليه (قوله معلوما كان المخصوص) أي الخاص المخرج من العام (قوله كما كان) أي يوجب الحكم في هذا القدر ايجابه قبل التخصيص (قوله لانه غير مستقل بنفسه) يفيد أن علة عدم تعليل المستثنى هي كونه غير مستقل فاذا كان الحال ذلك فكيف يمكن ان يستدل على عدم تعليل دليل الخصوص بمماثلة الاستثناء بعد تخالفهما في علة التعليل (قوله وعند نا تمكن فيه شبهة) أي العام الذي خص منه البعض دليل تمكن فيه شبهة في افادته المراد لا في ثبوته هذا المختار عند المصنف رحمه الله يخالف الاقوال الثلاثة

امانفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة أو غيره فيكون مجازا ثم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها فى الباقى مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز أعنى اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه فى فصل المجاز على ما وعده المصنف وقد يجاب بان الباقى ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير فى الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل أيضا حقيقة فى الكل بحسب التناول وان أخرج البعض عن الدخول فى الحكم على ما اختاره فى فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة أمكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقى عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف

باعتبار حيثيتين هو المعنى المشترك فلا يضره الفارق وهو أن ذلك باعتبار وضعين وفيه نظر لان كلام المصنف ليس مبنيا على قياس الجمع بين الحقيقة والمجاز بهذه الطريقة فى هذه الصورة على الجمع بينهما فى صورة أخرى بل على طريقة اثبات الحكم الجزئى بالقاعدة الكلية وحاصلها أنه لما ثبت فى فصل المجاز أن اللفظ يجوز أن يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد باعتبار حيثيتين ثبت جوازه على هذا الوجه ههنا أيضا فاذا كانت القاعدة مقيدة بان يكون ذلك باعتبار وضعين لا يثبت ذلك الحكم فيما لا يكون فيه الا الوضع الواحد ولو سلم أن ذلك بطريق القياس فاثبات الفرق انما لا يضر اذا لم يكن مؤثرا وتأثير تعدد الوضع فى جواز الجمع بهذا الطريق مما لا سبيل الى انكاره (قوله أما نفس الموضوع له الخ) رد عليه باختيار أن ذلك المعنى بعض الموضوع له ومع ذلك هو حقيقة فيه من حيث التناول ولا نسلم أن كل ما هو غير الموضوع له فاللفظ فيه مجاز ان اراد انه مجاز من جميع الحيثيات وان أراد به أنه مجاز من بعض الحيثيات فلا يضر لجواز أن يكون حقيقة من حيثية أخرى وأجيب بان كلام الشارح مبنى على مذهب القوم من أن اللفظ المستعمل فى الجزء مجاز مطلق وجعلوا الاستعمال فى غير الموضوع له أعم من أن يكون فى الجزء أو فى الخارج فالمنع بانا لا نسلم أن كل ما هو غير الموضوع له فاللفظ فيه مجاز ان أراد أنه مجاز من جميع الحيثيات غير موجه ويؤيده أنه ذكر ما ذهب اليه فخر الاسلام من أن اللفظ المستعمل فى الجزء حقيقة قاصرة على طريق السؤال وأجاب عنه أيضا (قوله لا تقابل مطلق المجاز) بل المجاز الذى هو عين اطلاق الكل على البعض فان قلت الحقيقة ههنا لم تجعل مقابلا لمطلق المجاز بل للمجاز من حيث القصر قلت بل جعل مقابلا له فانه لما جعل حقيقة من حيث التناول فقد جعل مطلقا مجازا من حيثية أخرى استفيد منه أنه ليس بمجاز أصلا من حيث التناول فقد جعل مطلق المجاز مقابلا للحقيقة المذكورة فليفهم (قوله ولا اشارة اليه فى فصل المجاز) أى لا اشارة الى جواز كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا على طريقة فخر الاسلام (قوله وقد يجاب بان الباقى الخ) ليس جوابا آخر عن قول المصنف غير النظر

تركه فى بعضها ان المطلق مغاير للمقيد فى الجملة قال (وقد يجاب) أقول أى عن قول المصنف بجواب آخر غير النظر المذكور بمنع قوله والباقى غير الموضوع له فيكون مجازا فيه ويجوز أن يكون جوابا عن النظر بمنع قوله أو غيره فيكون مجازا لكنه لا يفيد المصنف لانه يدل على كونه حقيقة مطلقا ومدعاه كونه من وجه مجازا من آخر فالاحسن ما اخترناه قال (اذا كانت ارادته باستعمال ثان) أقول الاولى أن يضم الوضع الى الاستعمال ويقال اذا كانت ارادته بوضع ثان واستعمال ثان كما وقع فى عبارة المحقق

على تقدير كون دليل الخصوص معلوما او مجهولا أما على القول الاول فبكونه حجة على التقديرين وأما على القول الثانى فبكونه ظنيا على تقدير كون المخصص معلوما وبكونه حجة على تقدير كونه معلوما واما على القول الثالث فبكونه ظنيا على التقديرين (قوله لانه ترجيح من غير مرجح الخ) اعترض عليه بانا لا نسلم عدم الرجحان فيما كان دليل الخصوص معلوما بل جميع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا أخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا أخرج من المشركين أهل الذمة تعين غيرهم على انه لو تم لدل على ان العام لا يبقى حجة أصلا بل يصير مجملا موقوفا على البيان وأجيب بان المراد لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل يترجح ما وراءه ظنا لا قطعا فيما كان معلوما لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل ولا يترجح أصلا فيما كان مجهولا ورد بان هذا الجواب لا يدفع الايراد أصلا فيما كان دليل الخصوص مجهولا فيجب أن لا تبقى الحجة تامة ويمكن أن يقال ان هذا الوجه انما يدل على عدم حجية العام فيما كان مجهولا لو لم يحتمل سقوط المخصص بالكلية ولكنه يحتمل فقتضى السقوط البقاء فى القطعية ومقتضى عدم الترجيح عدم الحجية بالكلية وكل منهما محتمل للشبهتين فيكون حجة فيها شبهة ولكن التحقيق أن اللفظ لما صرف

أى لفظ العام مجاز في الباقي (بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر) أى من حيث انه مقصور

على الباقي (حقيقة من حيث التناول) أى من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه (على ما يأتي في فصل المجاز

عن ظاهره الذى هو الكل بصارف هو دليل الخصوص فهو بالنسبة الى كل ما تحته من مراتب الافراد الباقية على قدم سواء في كونه مجازا فيها ولا دليل على ارادة بعض منها فلا يثبت فرد معين منها الا محالة ودليل الخصوص انما يصلح قرينة صارفة عن الحقيقة وأما على تعيين الباقي مما تناوله فلا مثلا ان قوله تعالى وان أحد من المشركين استجارك انما يدل على أن المراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين ليس كلهم وأما أنه كل الباقي بعد الاخراج أو بعضه فلا يدل عليه أصلا فان قيل دلالة العام قبل التخصيص على الكل والمخصص انما يخرج ما تناوله فتبقى هذه الدلالة فيما وراءه كما كان لعدم الصارف عنه قلت دلالة العام بعد التخصيص دلالة أخرى باستعمال ثان ولا دليل على التعيين فلا يدرى أنه مستعمل في جميع الباقي أو في بعضها الا بقرينة هذا فان قيل هذا يدل على عدم حجية العام المخصوص أصلا كما هو مذهب

الاضافة

المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع (وفيه نظر) لا انتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرر الآحاد المتعددة على ما نقل عن أهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرر الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرر الآحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود أهل العربية بيان الحكمة في وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء الخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق أنه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلاث فهو كل أيضا وان كان أيضا بصيغة العموم نظرا الى احتمال أن يكون أكثر فلو قال مماليكي أحرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال أن يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي أحرار الا مماليكي (قوله أى لفظ العام مجاز) كان الاحسن أن يقول أى اللفظ العام بالوصف دون

المذكور كما ظن اذ لا يلائم التفريع الآتي بل هو جواب عن النظر الا أنه لا يفيد المصنف كما ذكره الفاضل الشريف لانه يبين أن يكون حقيقة مطلقا وكلام المصنف أنه حقيقة من وجه مجاز من وجه (قوله وفيه نظر) لم يذكر المصنف في بعض النسخ وجه النظر وفي بعضها الانتقاض بالصفة يعنى أن الصفة أيضا ليست صيغا مخصوصة مضبوطة (قوله فلان وفلان) لم يقل فلان وفلان كما ذكر شراح مختصر ابن الحاجب لان الشارح في مقام التقدير ترك العطف فلا مجال في هذا المقام لتوهم التأكيد (قوله وذكر شمس الائمة الخ) فيه بحث لانه ان أراد بقوله من حيث انه كل أنه كل ما وضع له فهو ممنوع الا أن يكون على قول من لا يشترط في العموم الاستغراق وبقوله انه موضوع لجمع من المسميات وان أراد أنه كل المراد فذلك لا يقتضي كونه حقيقة (قوله كان الاستثناء صحيحا) يعنى فلا يعتق واحد منهما أصلا (قوله بخلاف ما لو قال مماليكي أحرار الا مماليكي) حيث يلغو الاستثناء ويعتق الكل والحاصل أن استثناء الكل لا يصح اذا كان بلفظ المستثنى منه بان قال نسائي طوالق الا نسائي وأما اذا كان بغير ذلك اللفظ فيصح مثل أن يقول نسائي طوالق الا زينب وهند وعمرة وبكرة حتى لا يطلق واحدة منهن ولذا لو قال ثلث مالي لزيد الا ثلث مالي لا يصح ولو قال ثلث مالي لزيد الا ألف وثلث ماله ألف صح ولا يستحق شيأ ولقائل أن يقول هذا ينتقض بما اذا قال أنت طالق ثلاثا الا واحدة وواحدة وواحدة حيث يقع ثلاث عند أبي حنيفة وفي رواية عن أبي يوسف رضي الله عنه والمسئلة في العناية مع أنه استثناء الكل لا بلفظ المستثنى منه ويمكن أن يجاب عنه بان العطف للاشتراك والمعطوف والمعطوف عليه كلاهما من العدد فصار كانه قال ثلاثا الا ثلاثا بخلاف ما مر من المسئلة (قوله كان الاحسن) قيل انما قال الاحسن لجواز حمل الاضافة على البيانية فيؤول الى الوصف وفيه نظر لان الاضافة البيانية انما تكون فيما يصدق المضاف اليه على غير المضاف صرح به في المب وغيره وههنا ليس كذلك والاولى أن يقال الاضافة لادنى ملابسة أى اللفظ الذى هو من افراد العام على أن الكوفيين جوزوا اضافة الموصوف الى الصفة (قوله

عضد الدين وغيره قال (وفيه نظر) أقول لعل وجهه ان يقال ان أريد بخصوصية الصيغ الخصوصية الشخصية فلا نسلم ذلك وان أريد النوعية فمسلم لكن المستقل أيضا مخصوص مضبوط كذلك قال (كان الاحسن أن يقول أى اللفظ العام) أقول انما قال الاحسن لجواز حمل الاضافة على البيانية

وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه) أى التخصيص (بالكلام أو غيره) فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا فى هذا الحكم بين أن يكون المخصص كلاما أو غيره (لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصص بالعقل ينبغى أن يكون قطعيا لانه فى حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا تقول ان قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التى خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة) كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا (واما المخصوص بالكلام فعند الكرخى لا يبقى حجة أصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن) حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان أحد من المشركين استجارك فأجره (أو مجهولا كالربا) حيث خص من قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا لانه ان كان مجهولا صار الباقى مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين أنه لم يدخل) أى التخصيص يبين أن المخصوص لم يدخل تحت العام

الاضافة اذ الكلام فى صيغ العموم لا فى لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما أخرج منه البعض مجازا باعتبار أنه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى ما دون الثلاث (قوله وهو حجة) تقرير كلامه أن العام المقصور على البعض لا يخلو من أن يكون مقصورا على البعض بغير مستقل أو بمستقل فعلى الاول ان كان المخصص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج أو احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده أحرار الا بعضا أورث ذلك جهالة فى الباقى فلم يصلح حجة الى أن يتبين المراد وعلى الثانى اما أن يكون المخصص عقلا أو كلاما أو غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا فى الباقى لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضى العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما فى الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال فى الدار فالاولى أن يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما فى الخطابات التى خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز أن يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل أن يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر أنه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا أن يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخى لا يبقى حجة أصلا وعند البعض ان كان المخصص معلوما فالعام قطعى فى الباقى وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار أن العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه الشبهة معلوما كان

(وفيه نظر لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول الخ) ليس المراد بالمجهول المجهول من كل الوجوه حتى يرد ان اخراج ما ليس بمعقول لا يعقل وهو ظاهر وقد أجيب عن النظر بأن الكلام فيما هو من خطابات الشرع لا فى مطلق العام المخصوص كيف والمبحوث عنه الادلة الشرعية والتعميم خلاف الاصل ولا نسلم أن العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول من خطابات الشرع فمن ادعى فعليه البيان وقد يجاب أيضا بان القضية المذكورة وهى أن المخصوص بالعقل ينبغى أن يكون قطعيا مهملة لا كلية بدليل قوله لانه فى حكم

فيؤول الى الموجبة قال (لا فى لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال الخ) أقول قوله على ما يشعر متعلق بلفظ العام المنفى وأراد بمن قال صاحب الكشف فان كلامه فى لفظ العام حيث قال فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا وتظهر فائدة الخلاف فى العام الذى خص منه فعنده لا يجوز بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا ظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقوله جمعا من الاسماء وهو نكرة فى الاثبات فيتناول جمعا من المجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص فى باب ألفاظ العموم انه شامل لكل ما ينطلق عليه الا انه لما لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء قال (وفيه نظر لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول الخ) أقول النظر مدفوع لان مراد المصنف كما تشهد به عبارته أن العام المخصوص بالعقل ما هو خطابات الشرع لا مطلق العام المخصوص كيف لا والمبحوث عنه أحوال الادلة الشرعيه والتعميم خلاف الاصل فلا يرتكب الا لضرورة ولا نسلم ان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول من خطاب الشرع فمن ادعاه فعليه البيان وكذا الحال فيما سوى العقل من الحس والعادة وغيرهما فانه كالعقل بالنظر الى عمومات خطاب الشرع ولعل السر فى ترك المصنف التعرض لذلك الاكتفاء بالعقل

كالاستثناء فانه يبين أن المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام

مجهولا ولا يثبت به الحكم (وان كان معلوما فالظاهر أن يكون معللا لانه كلام مستقل) والاصل في النصوص التعليل (ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء الخصوص كما كان لانه كالاستثناء) فانه يبين أنه لم يدخل (فلا يقبل التعليل) اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص (وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا) ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي (وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا آنفا) ان العام يبقى فيما وراء الخصوص كما كان (وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء) ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل هو متعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام

(وعندنا ما لم يمكن فيه شبهة لانه علم أنه غير محمول على ظاهره) وهو ارادة الكل فعلم أن المراد منه البعض بطريق

المخصص أو مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب (قوله وان كان مجهولا لا يسقط المخصص) ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيأ حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا ومجملا متوقفا على البيان (قوله وعندنا ما لم يمكن فيه شبهة) أى العام الذى خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا أما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا وأما تمكن الشبهة فلانه اذا خرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر أما أولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول أما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا أخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا أخرج عشرون تعين الثمانون واذا أخرج من المشركين أهل الذمة تعين غيرهم وأما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على أن لا يبقى العام حجة أصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد أنه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شئ منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول

الاستثناء والفرض أن مذكوره على الاطلاق وليس بصحيح (قوله وغاية توجيهه الخ) قال الفاضل الشريف هذا التوجيه لا يدفع الايراد المذكور في صورة كون المخصوص مجهولا وقد يقال على تقدير كون المخصوص مجهولا لا يحتمل سقوط المخصوص في نفسه لاستقلاله نظرا الى شبهة الناسخ فيبقى العام حجة كما كان وسقوط الاحتجاج بالعام نظرا الى شبهة الاستثناء فلا يسقط الاحتمال بالشك بل يتطرق اليه شبهة وأنت خبير بأن هذا دليل مستقل على عدم سقوط الاحتجاج بالعام المخصوص مطلقا كما ذكره المصنف ولا كلام فيه انما الكلام في أن الدليل الذى أورده على تمكن الشبهة يفيد نفى بقاء العام حجة وتوجيه الشارح لا يدفع في صورة كون المخصوص مجهولا (قوله فعلى هذا يكون الخ) فيه منع لان المراد بقوله من غير مرجح مفيد للقطع فيعم صورة المعلومية اذ المرجح هناك أيضا لا يفيد القطع لاحتمال خروج بعض

قال (وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت الخ) أقول لما اعترف الشارح بان مراد المصنف عدم ثبوت عدد معين على سبيل القطع ظهر ان مراده بالمرجح أيضا مرجح يفيد القطع لانه ذكر في دليل ذلك فكانه قال ان كل افراد العام اذا كان مائة مثلا وعلم أن المائة غير مرادة اما التخصيص افراد معلومة أو مجهولة فكل واحد من الاعداد التى دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين على سبيل القطع لانه ترجيح بلا مرجح يفيده اما في صورة المجهولية فظاهر واما في صورة المعلومية فلان خروج بعض آخر بالتعليل محتمل وهذا الاحتمال دائر بين كل فرد فرد فأى فرد أريد بالعام على القطع يكون ترجيحا بلا مرجح يفيده وكذا اذا أريد كل ما بقى بعد التخصيص لانه وان ترجح لكنه ليس بمرجح يفيد القطع واندفع النظر الاول لان منع عدم الرجحان في المعلوم مكابرة قال (بل مجموع ما وراء المخصوص متعين) أقول قلنا نعم لكن ظنا لا قطعا والكلام فيه وهذا القدر من التعيين جعلناه دليلا حتى لو لم يكن أيضا لم يكن دليلا أصلا وكذا الثانى لان الدليل بعد ما تم يدل على انه لا يراد بالعام عدد معين قطعا بل يراد ما بقى ظنا كما هو المطلوب فظهر ان قوله لانه ترجيح من غير مرجح غير مختص بصورة المجهولية وانما قيل هذا التوجيه

(قوله

الجائز مثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم أن المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التى دون المائة مساو فى أن اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر غيره فمكن الشبهة فيه بقوله (فيصير عندنا كالعام الذى لم يخص عند الشافعى رحمه الله تعالى حتى يخصصه خبر الواحد والقياس) ثم أراد أن يبين أن مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال

الكرخى قلنا من عدم قيام الدليل على تخصيصها فى الباقى ينبعث الظن بانه هو المراد كله فيعمل عليه ثم اذا ظهر الخبر الموجب للظن أو القياس يكون قرينة على أن المراد منه بعض الباقى (قوله كالعام الذى لم يخص عند الشافعى الخ) وانما لم يقل كالعام عند الشافعى رحمه الله لان التشبيه انما يصح بالنسبة الى العام الذى لم يخص من بين أقسام العام (قوله يجوز تخصيصه بخبر الواحد) والقياس يدل على أنه دون خبر الواحد فى الدرجة لرجحانه على القياس حتى قدموا عليه خبر القهقهة فى الصلاة والاكل ناسيا فى الصوم (قوله لان المخصص يشبه الخ)

وبهذا تم الدليل على أن العام المخصوص بالبعض دليل فيه شبهة فانه بين أولا الشبهة

(قوله حتى يخصصه) يعنى لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز فى العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصوص أو مجهولا أن يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد فى الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا فى الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك فى أصله واحتمال فيجوز أن يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك فى أصله وانما الاحتمال فى طريقه باعتبار توهم غلط الراوى أو ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على أن المخصوص لا يجب أن يكون مقارنا للقطع بتراخى القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت

آخر بالتعليل كما اعترف (قوله خبر القهقهة على القياس) روى خالد الجهنى أن النبى عليه السلام كان يصلى فدخل المسجد أعمى فتردى فى بئر كان هناك فضحك بعض من خلفه فقال عليه السلام الا من ضحك منكم فليعد الصلاة والوضوء فان قلت لا يخلو اما أن تكون الصلاة التى أمر النبى عليه السلام باعادتها فريضة أو سنة وأيا ما كان ينبغى أن لا يعدى الحكم الى الاخرى لما تقرر من أن ما ثبت على خلاف القياس يقتصر على مورده قلت بعد تسليم انها كانت احداهما فقط لما كانت الفرائض والنوافل متشاركة فى نفس الصلاتية وانما الاختلاف بالعوارض عدى الحكم باعادة احداهما الى الاخرى بخلاف صلاة الجنازة (قوله وكذا خبر الاكل ناسيا) هو قوله عليه السلام للذى أكل وشرب ناسيا تم على صومك فانما أطعمك الله وسقاك فان قلت هذا الحديث معارض للكتاب فكيف يعمل به وذلك لانه يقتضى بقاء الصوم والكتاب ينفيه لان المأمور به بقوله تعالى وأتموا الصيام الى الليل هو الصيام الى الليل وهو الامساك عن الاكل والشرب والجماع اليه ولم يبق فى الناسى لوجود الاكل حقيقة قلت أجاب عنه مولانا حميد الدين الضريرى بان فى الكتاب اشارة الى أن النسيان معفو قال الله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا فهذا الحديث وافق له فيعمل به ويحمل الكتاب على حالة العمد جمعا بين الادلة ولقائل أن يقول لا يتعين حينئذ من وجوب العمل بمقتضى هذا الخبر ترجيح مجرد خبر الواحد على العام المخصوص بل الثابت به ترجيح خبر الواحد المؤيد بالكتاب عليه والكلام فى الاول كما يقتضيه السباق فليتأمل (قوله مع شك فى أصله) أى فى دلالته فان العام المخصوص بكلام مستقل موصل ظنى الدلالة وان كان قطعى المتن وخبر الواحد العام بالعكس (قوله وقد يستدل الخ) رد هذا الاستدلال

لا يدفع الايراد المذكور فى صورة كون المخصص مجهولا ليس كما ينبغى قال (انه دون خبر الواحد الخ) أقول أى العام بعد التخصيص أدنى من خبر الواحد فى المرتبة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة وهو قوله صلى الله عليه وسلم من ضحك منكم قهقهة فليعد الصلاة والوضوء جميعا على القياس فحكموا بفساد الصلاة بها مع انه مخالف للقياس وكذا خبر الاكل ناسيا فى الصوم وهو قوله عليه السلام (تم على صومك فانما أطعمك الله وسقاك) قوله وذلك أى بيان كونه دون خبر الواحد (قوله مع شك فى أصله) أى فى دلالته فان العام المخصوص كلام مستقل موصل ظنى الدلالة وان كان قطعى المتن وخبر الواحد العام بالعكس قال (وليس بسديد لان القياس مظهر الخ) أقول فيه بحث لان المعتبر لو كان هو النص المتفرع عليه القياس دون نفس القياس لما صح قولهم ان العام الذى نسخ ما بيننا وله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص فان الناسخ حينئذ ليس هو القياس بل النص المتفرع عليه القياس نعم ذلك الاستدلال غير صحيح لكن لا لما ذكر بل لان القوم لا يدعون مقارنة المخصص مطلقا بل مقارنة

(لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص بشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا

يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به) أي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك في أنه هل بقي معمولا به أم بطل بالشك فلا يبطل بالشك (وان كان) أي المخصص (معلوما فالشبه الاول يصح تعليله) لا يريد بقوله فالشبه الاول أنه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح أن يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه الصفحة بل يريد أنه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله (كما هو عندنا) فان عندنا وعند أكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل أي بالقياس وكم يبقى تحت العام (فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام والشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به) أي الشبه الثاني هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين أن المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب

فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع (قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص بشبه الناسخ بصيغته) لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام و يشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين أن يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل أحدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا أي متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل تتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فتوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدرى أنه كم خرج بالقياس فينبغي أن يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ماوراء المخصوص معلوما فيجب أن يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل أن المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين بل وصفه (قوله لا يريد بقوله) لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما

بان القوم لا يدعون وجوب مقارنة المخصص مطلقا بل مقارنة المخصص الاول والاستدلال المذكور لا يدل على خلافه وقد يجاب بان كلامهم ظاهر في الاول فمن ادعى الخلاف فعليه البيان (قوله فالمخصص بالحقيقة هو النص) اعترض عليه بان المعتبر لو كان هو النص المتفرع عليه القياس لما صح قولهم العام الذي نسخ بعض ما يتناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص فان الناسخ حينئذ ليس هو القياس بل النص المتفرع عليه والجواب أن مرادهم بذلك القول أن النص بفحواه المدرك بالقياس والتعليل لا ينسخ النص الآخر وهو ظاهر (قوله لا رفع الحكم عن محل المخصوص) حتى يلزم خروجه عن شبه الاستثناء بالكلية ويقتضي سقوط الاحتجاج بالعام اذا كان معلوما وبقاء الاحتجاج قطعيا اذا كان مجهولا وتحقيق أن حكم المخصص هو الدفع لا الرفع يجيء في موضعه ان شاء الله تعالى (قوله ويوفى حظا من كل منهما) فان قلت لشبه الاستثناء وجه آخر غير الشبه بحكمه وهو اشتراط المقارنة في المخصص كما في الاستثناء فكان ينبغي أن يرجح على شبه الناسخ كما هو مذهب الفريق الثالث قلت الترجيح بكثرة الشبه من باب الترجيح بكثرة الادلة اذ كل شبه دليل على حدة فلا يجوز الترجيح بها كذا في شرح البزدوي (قال المصنف اذ قبل التخصيص كان معمولا به) نوقش فيه بان الكلام في المخصص الاول وهو لكونه مفيد الصدر يتوقف عليه ولا يكون معمولا به قبل التخصيص وأجيب بان المراد عند فرض عدم

المخصص الاول والاستدلال لا يدل على خلافه قال (لان حكمه بيان اثبات الحكم الخ) أقول أي حكم المخصص بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص أي وراء الافراد المخرجة وعدم دخول تلك الافراد تحت حكم العام كما أن الاستثناء كذلك لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته كان الناسخ كذلك قال (المصنف اذ قبل التخصيص كان معمولا به) أقول في العبارة مناقشة لان الكلام في المخصص الاول

الجبائى كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس من حيث انه يصح تعليله بغير

الباقى تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك فى بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ورد عليه أنه لما كان المذهب عندكم وعند أكثر العلماء صحة تعليله فيجب أن يبطل العام عندكم بناء على زعمكم فى صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائى أن عنده لا يصح تعليله ولدفع هذه الشبهة قال (على أن احتمال التعليل لا يخرجه من أن يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا) فان المخصص ان لم تدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام فى الباقى حجة وان عرف فيه علة فكل ما توجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل (فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ) أى لما ذكرنا أن تعليل المخصص يصح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الذى ينسخ الحكم فى بعض افراد العام ليثبت النسخ فى بعض آخر قياسا صورته أن يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم

العام و يكون وروده متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق (فان العام الذى نسخ بعض ما يتناوله لا ينسخ بالقياس

بسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام الشبه الثانى أنه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم الشبه الثانى أنه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق أولى الى الوهم من قوله فلشبه الاول يصح تعليله أنه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتى فان قيل فيجب أن لا يصح تعليل المخصص أصلا لان كلا شبهيه يقتضى ان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضى صحة التعليل الا انه لم يصح فى الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع فى المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ أى لاستقلاله (قوله على أن احتمال التعليل) يصلح رفعا للشبهة المرودة من قبل الكرخى فى بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة فى العام وتقتضى سقوطه و بطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى أن المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة فى العام فان قيل المخصص اذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل فى النصوص واذا أدركت فاحتمال الغير قائم لما فى العلل من التزاحم و بعد ما تعينت لا يدرى انها فى أى قدر من افراد العام توجد وكل ذلك يوجب جهالة العام و بطلان حجيته قلنا الا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من أنه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال أصل اليقين بل وصف كونه يقينا

المخصص وهو الاصل كان معمولا به وعند وجود المخصص حصل الشك (قوله لما يلزم من نسخ النص بالقياس) قد يتوهم منع اللزوم لجواز أن يتناول القياس فردا آخر من افراد العام و يندفع بملاحظة قول المصنف لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام وقوله ليثبت النسخ فى بعض آخر فتأمل (قوله فان قيل فيجب أن لا يصح الخ) قيل قول المصنف لا يريد بقوله الخ مغن عن ايراد هذا السؤال والجواب الا أن يريد توضيح ما ذكره (قوله لا جوابا عن الاشكال الخ) قيل بل الجواب عنه انه لما كان للمخصص جهتان جهة استقلاله وجهة عدمه وجهة استقلاله وان اقتضت صحة التعليل الموجبة لجهالة العام المقتضية لبطلان حجيته لكن جهة عدم استقلاله تقتضى خلاف ذلك فدخل الشك فى بطلان حجيته وقد كان قبل التخصيص حجة بيقين فلا يبطل بالشك وحاصله أنه انما يلزم بطلان حجية العام لو لم يعارضه ما يوجب عدم صحة التعليل وفيه نظر لان هذا انما يفيد اذا لم يكن حكم أحد المتعارضين بخصوصه وهو صحة تعليل مذهبنا للخصم كما لا يخفى وقد يقال مراد الشارح ليس دفع الشبهة المذكورة عن كلام القوم بل ايرادها عليهم ودفعها عن تقرير الاستدلال بوجه آخر فمعنى كلامه فلدفع الشبهة الواردة على القوم عن الاستدلال على أصل المدعى (قوله على أن احتمال التعليل الخ) فحينئذ لا يرد على المصنف كلام الشارح ان قصد به الايراد عليه (قال المصنف فلا يبطل العام باحتمال التعليل) قيل عليه تعليله

وهو لكونه مغيرا للصدر يتوقف عليه ولا يكون معمولا به قبل التخصيص اللهم الا أن يقال المراد انه عند عدم فرض المخصص الذى هو الاصل كان العام معمولا به وعند وجود المخصص حصل الشك فليتأمل قال (قوله على أن احتمال التعليل يصلح رفعا الخ) أقول فيه بحث وهو أن مراد المصنف ليس دفع الشبهة عن كلام القوم بدليل قوله هذا ما قالوا ورد عليه بل ايرادها عليهم ودفعها عن تقرير دليل المسئلة فانه تقرير دليلها على وجه لا يرد عليه تلك الشبهة فمعنى كلامه فلدفع هذه الشبهة الواردة على القوم عن الاستدلال على أصل المدعى قال (على أن احتمال التعليل الخ) أقول وتقريره أن العام بعد التخصيص لا يخرج من أن يكون دليلا لان المخصص ان لم تدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام فى

(اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم به المعارضة لانه يبين أنه لم يدخل

لان القياس لا ينسخ النص وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا) من الاستثناء والنسخ والتخصيص

(قوله اذ هو) أى القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو فى رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذى خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة والقياس المستنبط من المخصص يبين أن قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما أن النص المخصص يبين أن قدر ما تناوله لم يدخل تحته وان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه أيضا ظنى والقياس مؤيد بما شاركه فى بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذى يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيأ من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشئ من افراد العام والكلام فى القياس المتناول له

المتفرع عليه هذا يقتضى أن يكون العام المذكور حجة قطعية لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا وعلى التقدير يبقى العام فى الباقى قطعيا أجيب بانه لما وجد فى الباقى احتمال الخروج بالتعليل بعلة أخرى لم يبق قطعيا (قوله على وجه البيان دون المعارضة) فان قيل هذا ينافى قوله سابقا فيجوز أن يعارضه القياس ولما صرح به صاحب الكشف وغيره من أن عمل المخصص بطريق المعارضة قلنا المعارضة المنتفية هى المعارضة الحقيقية التى هى بمعنى الرفع بالرأى والمثبتة هى المعارضة الظاهرية التى هى بمعنى الدفع بالدال فلا اشكال (قوله فان قيل فلم لم يجز الخ) أى اذا كان القياس مثل النص المخصص فى أن كلا منهما يبين ان قدر ما يتناوله لم يدخل تحت العام فلم لا يجوز التخصيص بالقياس ابتداء عند القائلين بان موجب العام قطعى (قوله مؤيد بما شاركه) فهو المخصص الذى خصصه العام أولا (قوله لعدم تناوله شيأ من افراده) اذ الفرض أن هذا العام لم يخصص قبل القياس (قوله والكلام فى القياس المتناول له) قيل عليه عدم تناول الاصل يستلزم عدم تناول الفرع فكيف يصح أن يقال والكلام فى القياس المتناول له والجواب منع الاستلزام ألا يرى أنه لو قيل جاء القوم ولم يجئ زيد وعلل عدم مجيئه بانه صديق عمرو الخارج من القوم المذكور فلم يجئ زيد لاجله فبالقياس نظن عدم ثبوت المجئ لكل من هو صديق عمرو من القوم المذكور مع أن الاصل أعنى لم يجئ زيد لا يتناول فردا آخر وهو ظاهر

الباقى حجة وان أدرك ركل ما توجد فيه العلة يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل لا يقال مقتضى ما ذكرت أن يكون حجة قطعية لان ما قتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا وعلى التقدير يبقى العام فى الباقى قطعيا لانا نقول لما وجد فى الباقى احتمال الخروج بالتعليل بعلة أخرى بناء على ظنية القياس الاول لم يبق قطعيا قال (لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة) أقول ان قيل هذا مخالف لما صرح به صاحب الكشف وغيره ان عمل التخصيص بطريق المعارضة قلنا مرادهم بالمعارضة الظاهرة بمعنى الدفع ومراد الشارح المعارضة الحقيقية بمعنى الرفع توضيحه ان المخصص يبين ان بعض افراد العام غير داخل فى الحكم من أول الامر فيكون دافعا لبعض الافراد عن الدخول فى الحكم والناسخ يبين ان بعض الافراد خارج عن الحكم بعد الدخول فيه فيكون رافعا له فى الاول معارضة فى الجملة وفى الثانى معارضة تامة قال (فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء) أقول الفاء فى فلم لم يجز يدل على تفرع الكلام على ما قبله فتوجيهه ان القياس لما كان مثل الكلام المخصص فى ان كلا منهما يبين أن قدر ما تناوله لم يدخل تحت العام كان ينبغى أن يجوز التخصيص بالقياس ابتداء كالنص وحاصل الجواب ان الجهة الدافعة المتحققة فى المخصص كما عرفت آنفا منعت القياس عن التخصيص ابتداء لان الظنى لا يدافع القطعى قال (وقد يقال ان الاصل الذى يستند اليه القياس الخ)

التى تمسكت فيه ثم يبين عدم سقوط الاحتجاج به فتم المراد وأما القول بان كونه حجة لاحتجاج الصحابة وغيرهم به شائعا ذائعا فكان اجماعا فيحتاج الى اثبات ذلك منهم وانه صعب خصوصا فى المجهول وكيف يجوز نسبة مخالفة الاجماع لمثل الكرخى الامام العظيم الشأن اللوذعى (قوله على هذا الوجه لا يصح) اشارة الى أن الناسخ من حيث انه نص مستقل بنفسه مفيد للحكم معلل على ما هو الرأى الصحيح من كون النصوص معللة وانما لا يصح العمل بما تقيده العلة من جواز نسخ ما لم يتناوله الناسخ لعدم جواز النسخ بالقياس (قوله ويرد عليه أنه) لما كان حكم أحد المتعارضين بخصوصه وهو صحة تعليله مذهبا لكم والآخر وهو عدم صحته باطلا عندكم لم يكن العام المخصوص مترددا بين الشبهين حتى يجب رعايتهما وابقاء حظ كل منهما لان أحدهما ثابت عندكم والآخر باطل والباطل لا يعارض الحق فايجاب صحة التعليل

والا

(فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن أو باع عبدين الا هذا بحصته من الالف يبطل البيع لان أحدهما لم يدخل في البيع

والالم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وأيضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذى خص منه البعض أن يكون أصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعى صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى أصل لا يتناول شيأ من افراد العام (قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن) أى بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بألف كل

(قوله والالم يتصور كونه مخصصا) قيل عليه عدم تصوره عين المدعى فكيف يصح ذكره في مقام الالزام والجواب أن المدعى عدم الجواز لا عدم التصور اذ لو لم يكن متصورا لما احتيج الى الاستدلال عليه (قوله وان كان مستندا الى أصل لا يتناول شيأ من افراد العام) اعترض عليه بانه ينافى ما سبق من أن القياس مظهر والمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل وأجيب بان مراده مما ذكره ههنا لا يتناول بطريق المنطوق شيأ من افراده وان كان متناولا له بطريق مفهوم الموافقة حتى صار أصلا فلا تنافى (قوله صح في العبد عندهما خلافا لابى حنيفة) لهما لان الفساد بقدر المفسد اذا الحكم يثبت بقدر دليله والمفسد في الحر كونه غير محل للبيع وهو مختص به دون القن ولا يتعداه بخلاف ما اذا لم يسم ثمن كل واحد لانه مجهول حينئذ وجهالة الثمن تفسد البيع وله أن الحر لا يدخل تحت العقد أصلا لانه ليس بمال والبيع صفقة واحدة فكان القبول في الحر شرطا للبيع في العبد وهو شرط فاسد والبيع يبطل بالشروط الفاسدة هذا وفى قول المصنف يبطل البيع لان احداهما الخ فيه بحث وهو أن الحق أن البيع في الحر بطريق لا يملكه المشترى أصلا ولو قبضه في المجلس باذن البائع صراحة أو دلالة وفى العبد فاسد يملكه المشترى بالقبض باذنه فيه ويلزمه قيمته فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ويمكن الجواب بعد تسليم أن المراد بطلان البيع في كل من العبد والحر في الصورة الاولى والعبدين في الصورة الثانية بالمصير الى عموم المجاز

أقول هذا الكلام ذكره جمهور شراح أصول فخر الاسلام وغيرهم في جواب السؤال المذكور ومعناه ان القياس فرع النص وتابع له لانه في الحقيقة تعميم علة حكم النص كما بين في موضعه فالاصل اذا لم يتناول شيأ من افراد العام فلا يتصور تناول الفرع اياه فلو اعتبر لم يكن الا رافعا محضا واما نظر الشارح رحمه الله تعالى فأقول كلا وجهيه غير صحيح اما الاول فظاهر مما ذكرنا آنفا فان عدم تناول الاصل اذا استلزم عدم تناول الفرع فكيف صح أن يقال والكلام في القياس المتناول له وأعجب من ذلك قوله والالم يتصور كونه مخصصا فان عدم تصوره عين مدعى الخصم فكيف يصح ذكره في مقام الالزام واما الثانى فلانه مخالف لما سبق في قوله وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولان القائلين بهذا الكلام كصاحب الكشف وبرهان الدين الفارى وجلال الدين الجبارى وغيرهم من المشايخ هم الذين يوجد منهم الاصطلاح فاذا ذكروا كلاما وأقاموا عليه دليلا وجب لمن دونهم تقليدهم وهذا الكلام الذى ذكروه برهان لا يجد من يتصور معنى القياس ويتأمل في معانى عباراتهم بدا من الجزم والاذعان به على ان الاشتراط المذكور ثابت لما قال الامام أبو زيد الدبوسى في التقويم وتبعه شمس الائمة وغيره من المحققين لا يجوز عندنا تخصيص العام بالقياس ابتداء وانما يجوز بيان العموم بالقياس ابتداء وانما يجوز بيان العموم بالقياس اذا كان ثبت خصوصه بدلالة يجوز رفع الكل بها من غيرنا يسد بالاجماع أو بالاستفاضة في السلف ثم دفع الاشكال في حادثة انها من جنس ما دخل تحت الخصوص أو من جنس ما بقى تحت العموم فيتعرف ذلك بالقياس لان حكمها في نفسها قبل القياس غير ثابت قطعا لظهور دليل الخصوص واحتمال الحادثة في نفسها أن تكون داخلة تحت الخصوص فليتأمل لا يقال ما ذكر في الوجه الثانى للمنظر مخالف لما سبق في قوله وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل لانا نقول ذلك الكلام في العام المخصوص بكلام

جهالة العام يقتضى سقوطه وبطلان حجيته على ما هو مذهب الكرخى رحمه الله (قوله فلدفع الشبهة المذكورة الواردة على استدلال القوم من تقرير الاستدلال على أصل المدعى قال على أن الخ) فهو استدلال مستأنف على المدعى فلا يرد أن فيه تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب الجهالة فلابد فع تلك الشبهة عن استدلال القوم (قوله على أن احتمال) يعنى سلمنا أن العام المخصوص لا يتردد بين الشبهين وانما القائم فيه شبه النسخ الموجب لصحة التعليل لكن لا نسلم أن صحة التعليل توجب جهالة في العام المخصوص بل انما توجب تمكن الشبهة فيه وتزيل عنه وصف القطعية (قوله صورته أن يرد الخ) مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة عام في كل مشرك ثم قوله وان أحد من المشركين استجارك فأجره فلا يصح تعليل الناسخ ليثبت النسخ في البعض الآخر قياسا بمعنى أنه لا يثبت حكم هذه العلة في الباقى لا بمعنى أنه لا يصح تعليله في نفسه كيف وهو نص مستقل مفيد للحكم (قوله فان العام الذى نسخ الخ) حاصل الفرق بين العام المنسوخ

فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد) ففي المسئلة الاولى ليست حقيقة الاستثناء لكنها موجودة تناسب الاستثناء في أن الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع أن صدر الكلام يتناوله فصار كأنه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل أحدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين أحدهما أنه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي نظير الفسخ والثاني أن البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو أن قبول ما ليس بمبيع وهو الحر والعبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع (ونظير الفسخ ما اذا باع عبدين بألف فمات أحدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته) فهذه المسئلة تناسب الفسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالفسخ لان الفسخ تبدل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر

واحد بخمسمائة فانه يصح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة (قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب) لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت أو بين ميتة وذكية أو بين خل وخمر (قوله فصار البيع بالحصة ابتداء) بأن يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد أن يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة حصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع (قوله ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا) وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول أحدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبائع في قبول أحدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا أو مدبرا أو أم ولد يصح في العبد قلنا الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما وأما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب

بأن يحمل البطلان على عدم الجواز (قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب) وهو عند الفقهاء عبارة عما يتقدم من أحد المتعاقدين سموه ايجابا لانه يوجب وجود العقد اذا اتصل به الآخر ثم هذا القول متأخر في التوضيح عن الذي بعده والظاهر أن التقديم سهو من القلم وقيل تقديم شرحه لمناسبته لما قبله (قوله يصح في العبد) أي يصح البيع فيه بحصته لان اللازم هو البيع بالحصة بقاء لانهم يدخلون في البيع ثم يخرجون وذلك لان الدخول في العقد باعتبار الرق والتقوم الموجودين فيهم ولذا جاز بيعهم من أنفسهم ونفذ القضاء ببيع المدبر مطلقا وأم الولد الا عند محمد وجاز بيع المكاتب لغيره أيضا برضاه في أصح الروايتين فامتناع الحكم مغاير لاستحقاقهم أنفسهم كاستحقاق الغير (قوله وفيه نظر لان حاصل الخ) قد يجاب عنه بأن كون الجمع بين الشيئين في الايجاب مقتضيا لجعل قبول العقد في كل واحد منهما مشروطا بقبوله في الآخر مما لا ينبغي أن يشك فيه ولا كلام وانما الكلام في كونه شرطا فاسدا عند عدم صحة الايجاب فيهما ولغاية وضوح هذا لم يصرح به بل أشار اليه بحصر الكلام في كون الشرط فاسدا

مستقل قبل القياس وهذا الكلام في العام الغير المخصوص به بل المخصوص حكم بينهما قال (وكذا اذا جمع بين حي وميت أو بين ميتة وذكية أو بين خل وخمر) أقول ههنا بحث لا بد من التنبه له وهو أنه قال في الهداية من جمع بين حر وعبد أو شاة ذكية وميتة بطل البيع فيهما وذكر في المبسوط بلفظ الفساد فيهما والحق ان البيع باطل في الحر ونحوه وفاسد في القن ونحوه واليه أشار صاحب المغني بقوله يفسد البيع في القن واخته تابعا لما أشار اليه شمس الائمة في أصوله قيل فعلى هذا يكون لفظ الفساد في المبسوط في حق الحر مستعارا عن البطلان ولفظ البطلان في الهداية في القن مستعارا عن الفساد فارتفع بذلك الاختلاف الواقع من حيث اللفظ أقول فيه بحث لانه جمع بين الحقيقة والمجاز لان لفظ الفساد في عبارة المبسوط يتناول معنى الفساد والبطلان وكذا لفظ البطلان في عبارة الهداية فالصواب أن يحمل كلتا العبارتين على عموم المجاز بأن يراد بهما عدم الجواز وكذا المراد ببطلان البيع في عبارة المصنف رحمه الله تعالى قال (فان قيل هذا الاشتراط عند صحة الايجاب الخ) أقول تقرير السؤال ان جعل قبول العقد في كل واحد منهما شرطا لقبوله في الآخر انما هو اذا صح فيهما بل في أحدهما فقط فلا اشتراط كما لو اشترى عبدا ومكاتبا أو مدبرا أو أم ولد حيث يصح العقد في العبد فلو كان الجمع بينهما في الايجاب صحيحا كان أولا مقتضيا للاشتراط لما صح العقد في العبد في هذه الصور كما

فيهما وماذكر لا يدفع المنع (قوله العبد الذى فيه الخيار داخل فى الايجاب) لورود الايجاب على العبدين لا فى الحكم لما عرفت فى موضعه من أن شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما يجيء تحقيقه فى فصل مفهوم المخالفة (قوله وهذه المسئلة على أربعة أوجه) لانه اما أن يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين أو محل الخيار معلوما والثمن مجهولا أو بالعكس أو كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على أن البائع أو المشترى بالخيار فى سالم ثلاثة أيام مثال الثانى باعهما بالفين على أنه بالخيار فى سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلا منهما بألف على أنه بالخيار فى أحدهما مثال الرابع باعهما بالفين على أنه بالخيار فى أحدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ أعنى كون محل الخيار داخلا فى الايجاب تقتضى صحة البيع فى الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء أعنى كون محل الخيار غير داخل

واشتغل بدفع السند لانه مما يورث الشبهة فى الجملة (قوله على ما يجيء تحقيقه فى فصل مفهوم المخالفة) حيث يذكره فى آخر الفصل عند قول المصنف وتبين الفرق الخ أن شرط الخيار داخل فى الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله فى مجرد الحكم بان يتقدم السبب و يتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه وسيجيء تمام التحقيق فى فصله ان شاء الله تعالى (قوله بالخيار فى سالم ثلاثة أيام) الاصل أن الخيار يمنع انعقاد الحكم أصلا ان كان الخيار لهما وان كان الخيار للبائع أو المشترى يمنع الانعقاد فى جانب من له الخيار نظرا له وأما فى جانب من لا خيار له فالعقد لازم حتى لا يتمكن من الفسخ (قوله فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء) والبقاء أسهل من الابتداء فكم من شيء يتحمل فى البقاء ولا يتحمل فى الابتداء الا يرى أن المنكوحة اذا وطئت بشبهة تعتد له وتبقى منكوحة ولا يجوز نكاح المعتدة من

يصح فيه فى صورة الجمع بين الحر والعبد وتقرير الجواب ان كون الجمع بين الشيئين فى الايجاب مقتضيا لجعل قبول العقد فى كل واحد منهما شرطا لقبوله فى الآخر مما لا ينبغى أن يشك فيه فمنعه مكابرة الا انه قد يكون فاسدا وهو اذا لم يصح الايجاب فيهما بان لا يدخل أحدهما تحت العقد لكونه غير مال وقد يكون صحيحا وهو اذا صح الايجاب فيهما وماذكر من الصور من هذا القبيل فان البيع فى هؤلاء موقوف وقد دخلوا تحت العقد لقيام المالية ولهذا ينفذ فى المكاتب برضاه فى الاصح وفى المدبر بقضاء القاضى وكذا فى أم الولد عند أبى حنيفة ولابى يوسف رحمهما الله تعالى الا انهم باستحقاقهم أنفسهم و رد البيع بدون انعقاده بمحال هذا وقد عرفت اندفاع نظر الشارح لان المجيب قد دفع المنع بالاشارة الى ثبوت الشرط على تقدير الصحة والفساد ولم يصرح به لغاية وضوحه بل اشتغل بدفع السند لانه مما يورث شبهة فى الجملة قال (لما عرفت فى موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك الخ) أقول قد تقرر فى موضعه ان شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب لان البيع لا يحتمل التعليق والخطر لانه يفضى الى القمار فى الاثبات والخيار ثبت على خلاف القياس فلو دخل على السبب لتعلق حكمه ضرورة ولو دخل على الحكم لتنزل سببه فقبلنا أدنى الخطرين اعمالا للقضية الكلية بقدر الامكان وهى أن الاثبات لا يحتمل التعليق ولهذا لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث قال (على أن البائع أو المشترى بالخيار فى سالم ثلاثة أيام) أقول الاصل أن الخيار يمنع انعقاد العقد فى حق الحكم أصلا ان كان الخيار لهما وان كان للبائع أو المشترى يمنع الانعقاد فى جانب من له الخيار نظرا له لا فى جانب من

مع أنه يصير بيعا بالحصة لكن فى حالة البقاء وأنه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد (ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على أنه بالخيار فى أحدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل فى الايجاب لا الحكم فصار فى السبب كالنسخ وفى الحكم كالاستثناء فاذا جهل أحدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند أبى حنيفة) رحمه الله و بيان مناسبتها التخصيص أن التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذى فيه الخيار داخل فى الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل فى الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل فى الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان أنه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذى له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة أوجه أحدها أن يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالفين هذا بالف وذاك بالف صفقة واحدة على أنه بالخيار فى ذلك والثانى أن يكون محل

الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع أن لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا
كونه داخلا فى الايجاب يصح البيع فى الصور الاربع غايته فى الباب أنه يصير بيعا بالحصة لكنه فى البقاء لا فى الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل فى الحكم يفسد البيع فى الصور الاربع أما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع وأما اذا كان أحدهما أو كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع أو الثمن أو كليهما فاذا علم أن جهة شبه النسخ توجب الصحة فى الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد فى الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار أو ثمنه مجهولا لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء. واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو أن ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع فى العبد عند أبى حنيفة رحمه الله لان الحر
غير داخل فى البيع أصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع

فى الحكم تقتضى فساد البيع فى الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد فى الاولى مع جهالة الثمن فى الثانية وجهالة المبيع فى الثالثة وجهالتهما فى الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع فى الصورة الاولى دون الثلاثة الباقية أعنى صح فى الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح فى البواقى رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص أن معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار أو الثمن أو كليهما ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان فى كل من الصور عملا بالشبهين أما فى الاولى فلان شبه الاستثناء أيضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما من معلوم وأما فى الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد فى غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك وأما فى الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده فى العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر أما أولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل فى الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء فى صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم وأما ثانيا فلان الاصل فى العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم يوضع فى الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم أن لا يثبت الفساد فى شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك (قوله ولجهالة المبيع أو الثمن) فان قيل جهالة الثمن طارئة بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما فى بيع القن مع المدبر أجيب بان حكم العقد لما انعدم فى محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب فى حق الحكم فى محل الخيار بمنزلة العدم كما فى بيع الحر فبقى الايجاب فى حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا بنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه فى غير موضع الضرورة فبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا فى شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل فى العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضى ثم يخرج فقصدت جهالة ثمن القن به (قوله ولم يعتبر هنا) اشارة الى جواب سؤال تقديره ان البيع فى الصورة الاولى ينبغى أن

وطء الشبهة ابتداء (قوله لوجود الشرط الفاسد) وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول البيع (قوله لزوم العقد الخ) انما قال ههنا لزوم العقد ولم يذكر اللزوم فى الاخيرتين لان عدم اللزوم انما هو بواسطة الخيار ومحل الخيار فى الصورة الثانية معلوم فبقى أن يلزم العقد فى غير ذلك المحل وأما فى الصورتين الاخيرتين فلم يتعين محل الخيار حتى يلزم العقد فى غيره (قوله فبقى الايجاب متناولا له) أى للمدبر لا أن يكون الايجاب فى حق الحكم فى المدبر بمنزلة العدم كما كان ذلك فى صورة الخيار (قوله فقصدت جهالة ثمن القن)

لا خيار له لان العقد بات لازم فى جانبه حتى لا يتمكن من الفسخ قال (لوجود الشرط الفاسد فى الاولى) أقول وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول البيع قال (وفيه نظر أما أولا فلان معنى شبه الاستثناء الخ) أقول الوجه الاول من النظر ناظر الى قوله أما فى الاولى فلان شبه الاستثناء أيضا يوجب صحتها لكونه استثناء متعلقا والوجه الثانى ناظر الى قوله وأما الثانى فلان شبه النسخ الخ لكن قوله فلان الاصل فى العقود هو الانعقاد متوجه الى حال الاخيرتين وقوله والجواز متوجه الى حال الثانية يعنى قوله وأما فى الثانية وكذا قوله وأما فى الاخيرتين الى آخرهما ليس بصحيح لان مقتضى العمل بالشبهين ههنا أن يثبت الشك فى زوال الاصل الثابت يقينا وظاهر أن اليقين لا يزول بالشك فلا وجه لقوله والاصل ههنا فى الصورة الاولى وفى الاخيرتين الانعقاد فينبغى أن يزول بالشك فلا وجه لقوله أولا فلا يثبت الجواز بالشك وثانيا فلا ينعقد بالشك بخلاف الحر والعبد المصرح استثنائه أى بخلاف الحر فيه اذا ضم الى العبد

(فصل في ألفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما أن يتناول المجموع كالرهط والقوم

وهو في معنى الجمع أو كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم أو على سبيل البدل نحو من يأتيني أولا فله درهم

يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر أو العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع أصلا والحاصل أن محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء (قوله فصل في ألفاظه) أي في ألفاظ العام على ما ذكره المصنف حيث فسر قوله ومنها بقوله أي من ألفاظ العام والاولى ألفاظ العموم على ما ذكره غيره (وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه) بأن يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أولا كالنساء واما عام بمعناه فقط بأن يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا أي العام بمعناه فقط اما أن يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول أو على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة واللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل

والجهالة الحادثة أعني الطارئة لا تفسد كما مر (قوله فيكون قبوله شرطا صحيحا) لان الشرط لما لم يؤثر في السبب ولم يمنع من الانعقاد كان اشتراط القبول فيه باقيه الخيار اشتراط القبول في المبيع وكان من مقتضيات العقد فلم يكن شرطا فاسدا اذ الاصل أن كل شرط هو من مقتضيات العقد لا يفسده كشرط ايفاء الثمن بخلاف الحر والعبد مثلا لان الحر مثلا كله لم يدخل تحت العقد لعدم المحلية فلم يكن اشتراط القبول من مقتضيات العقد فيفسد (قوله على ما ذكره المصنف) قيل الصواب أن المراد به قوله فيما سيأتي ومنها أي من ألفاظ العام لا قوله فيما سبق أي لفظ العام مجاز في الباقي لان اللفظ هناك مفرد فيحتمل أن يراد به لفظ العام بمعنى عين الف ميم وههنا جمع فلا يحتمله بل يتعين ارادة الصيغ اما بان يرجع الضمير في ألفاظه الى العموم أو الى العام ويراد الالفاظ التي يصدق على كل منها أنه عام وفيه بحث لاحتمال التعدد باعتبار الموارد فان لفظ زيد في قولك ضرب زيد وقتل زيد وندم زيد ألفاظ متعددة بالشخص وان كانت واحدة بالنوع (قوله والاولى ألفاظ العموم) اذ ليس فيها ايهام خلاف المقصود مع أن الشائع اضافة الالفاظ الى معانيها ولهذا رجح الرضي تسميتها لا وهلا بحروف التنبيه على تسميتها بحروف الاستفتاح (قوله اما أن يتناول) هذا اما على حذف المضاف أي ذو ان يتناول أو تأويله بالمصدر وتأويل المصدر باسم الفاعل أو تقدير مضاف الى المبتدأ أي حاله أو تقدير هذا المضاف والمضاف اليه مبتدأ ثانيا (قوله كالرهط اسم لما دون العشرة) في الكشاف الرهط من الثلاثة الى العشرة وقيل الى التسعة (قوله اسم لجماعة الرجال خاصة) بدليل قوله

وما أدري وسوف اخال أدري ＊ أقوم آل حصن أم نساء

(قوله بدليل أنه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه) نقض الاستدلال بالجمع بأصواحبات ودفع

والعبد المصرح باستثنائه اذا ضم الى عبد آخر غير مستثنى فانه أي فان كل واحد منهما ليس بمبيع أصلا لما عرفت أنه خارج عن الحكم قال (على ما ذكره المصنف) أقول أي بناء على ما سبق من قوله أي لفظ العام مجاز في الباقي أقول بناء هذا على ما سبق ليس كما ينبغي لان اللفظ هناك مفرد فيحتمل أن يراد به لفظ العام

البعض والعام المخصوص بالبعض حيث لا يصح نسخ الاول بالقياس بل بخبر الواحد أيضا في عام الكتاب ويصح تخصيص الثاني بهما لان محل النسخ عندنا انما هو في رفع الحكم بعد ما ثبت بالعام من غير قصور في دلالته عليه قطعا فهو باق على حاله من القطعية فالظني لا ينتهض حجة في رفع ما هو قطعي الدلالة بخلاف صورة التخصيص فان العام حينئذ لما أخرج عنه بعض ما تناوله ببيان أنه لم يكن مرادا منه بدليل لاح مع ظهور دلالته عليه تطرق شبهة في دلالته فيما بقي فيصير ظني الدلالة فيه فيمكن تخصيصه بالقياس الذي هو مثله في كونه ظني الدلالة مع تساوي نسبة العام في تناوله ما أخرجه القياس وما قام الدليل على خروجه من قبل فبهذا يعرف عدم صحة تخصيص العام بالقياس ابتداء (قوله يصير شرطا الخ) قيل عليه ان البائع انما يجعل قبول كل منهما شرطا لبيع الآخر اذا صح الايجاب فيهما لئلا يلحقه الضرر بقبول المشتري أحدهما

والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بأمور النساء ذكره في الفائق و ينبغي أن يكون هذا تأويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والافعل ليس من أبنية الجمع وكل منهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط أو القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيأ فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره أو منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا أو متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن أولا فله درهم فكل واحد دخله أولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيأ ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك والحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثاني بالانفراد وفي الثالث غير مشروط بشيء منهما (قوله فالجمع) مثل الرجال والنساء (وما في معناه) من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على أي عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلاثة أو أربعة أو ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل أن يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق

بان الدليل مجموع كونه مثنى ومجموعا ثم نقض برماح ورماحان ورماحات وأجيب بانه شاذ ولك أن تجيب ههنا بمثل ما أجيب به في الاول وهو أن نقول الدليل مجموع الامور الثلاثة من التثنية والجمع وتوحيد الضمير (قال المصنف أي يصح اطلاق اسم الجمع الخ) ليس المراد باسم الجمع ما هو المتبادر منه أعني مثل الركب ونحوه لانه يتناول القوم والرهط حينئذ فلا وجه وجيها لتخصيص افرادهما بالذكر وأيضا تفسيره لقوله فالجمع وما في معناه لان ضمير يطلق راجع اليهما ولو على سبيل البدل والمراد بالجمع فيه صيغة الجمع فينبغي أن يحمل في التفسير أيضا عليها فقوله والقوم والرهط على سبيل التمثيل لاسماء

عين الضمير وههنا جمع فلا يحتمله بل متعين ارادة الصيغ اما بان يرجع الضمير في ألفاظه الى العموم أو الى العام ويراد الالفاظ التي يصدق على كل منها انه عام فالصواب أن يراد به قوله فيما سيأتي ومنها أي من ألفاظ العام قال (يعني ان مفهومه جميع الآحاد الخ) أقول قال المصنف في المتن فالجمع وما في معناه يطلق على الثلاثة فصاعدا ولما كان في ظاهره احتمال أن يراد به انه يحتمل الثلاثة فصاعدا رده في التوضيح بقوله وليس المراد الخ و بين المراد بقوله أي يصح اطلاق اسم الجمع ثم أراد الشارح زيادة توضيحه فقال يعني ان مفهومه جميع الافراد يعني ان المعنى الذي وضع له اللفظ العام جميع الافراد سواء كانت تلك الافراد في الواقع ثلاثة أو أربعة أو اكثر ولا عبرة لتلك الخصوصيات في الوضع وليس المراد باطلاق العام على الثلاثة فصاعدا انه يحتمل أن يراد به الثلاثة فصاعدا لان العام حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق لان الدلالة عند الاصوليين كما سيأتي ان شاء الله تعالى انما تعتبر اذا قارنته الارادة واذا احتمل المفروض عاما أن يراد به خصوصية الاعداد لم يكن موجبا للعموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط في العموم واذا احتمل أن يراد تلك الخصوصيات لم توجد الدلالة على الاستغراق قطعا لان الاحتمال

فالجمع وما في معناه يطلق على الثلاثة والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا أطلقت على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلاثة عبيد مثلا أو عشرة عبيد فقال عبيدي أحرار يعتق جميع العبيد وليس المراد أنه يحتمل الثلاثة فصاعدا فان هذا ينافي معنى العموم

دون الآخر وأما اذا لم يصح الايجاب في كل منهما فلا نسلم أنه اشترط ذلك لعدم المقتضي له وأجيب بان كون الجمع بين الشيئين في الايجاب مقتضيا لهذا الاشتراط مما لا ينبغي أن يشك فيه فان ذلك من ضرورات الجمع وهو شرط فاسد وربما يكون فيه منفعة للبائع بترويج العبد الاخس الاضعف بضمه الى من هو أجود وأشرف فيلحق المشتري غرر بخلاف ما اذا ضم العبد الى المكاتب أو المدبر أو ام الولد حيث يصح في العبد دونهم لان كل هؤلاء مال متقوم بنفسه اذ القضاء ببيعهم قبل نفاذه في البيع ثم يخرجون بامتناع الحكم صيانة لحقهم لاستحقاقهم أنفسهم كاستحقاق الغير فيكون بيعا بالحصة ابتداء وهو غير مفسد (قوله لا يصح لشبه الخ) لانه معلوم به محل الخيار

شرط

(لان أقل الجمع ثلاثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع أهل اللغة فى اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع فى الارث والوصية) فان أقل الجمع فيهما اثنان (وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث أو على سنية تقدم الامام) فانه اذا كان المقتدى واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا فالامام يتقدم (أو على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام) فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى عليه السلام عن أن يسافر واحد أو اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص فى سفر اثنين وانما حملناه على أحد هذه المعانى الثلاثة لئلا يخالف اجماع أهل العربية (ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لأن المثنى جمع) فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم أن الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لأن المثنى جمع

شرط فيه ولا يخفى ان الكلام فى الجمع المعرف واما المنكر فسيأتى ذكره وكذا سائر أسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به فى كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع وأسمائها للجميع الافراد قلت أو كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط أو للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثانى هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لاشك انه نوعى فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم فى مثله على كل جمع أو على كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقى أو أعم من الحقيقى والعرفى فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام (قوله لان أقل الجمع ثلاثة) اختلفوا فى أقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب أكثر الصحابة والفقهاء وأئمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا حتى ان فى الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفى الوصية للاثنين ما أوصى لاقرباء فلان الثانى قوله تعالى فقد صغت قلوبكما أى قلبا كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى عليه السلام وتمسك الذاهبون الى أن أقل الجمع ثلاثة باجماع أهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع فى غير ضمير المتكلم لما تعرف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وأيضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وأيضا يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل ما فى الدار رجال بل رجلان وأيضا يصح رجال ثلاثة وأربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لوجوب مراعاة صورة اللفظ بأن يكون الموصوف

الجموع المصطلحة والتقدير والقوم والرهط مثلا (قوله ولا يخفى أن الكلام الخ) يعنى أن قوله فالجمع وما فى معناه الخ فى المعرف لا المنكر اذ لا عموم له والكلام فيه فينبغى أن يحمل قوله فالجمع الخ على ماذكرناه (قوله والا) أى وان لم يكن الكلام فى المعرف بطل قوله على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية له اذ قد سبق الخ (قوله كجمع القلة) مثاله كل ما جمع بالواو والنون والالف والتاء وما جمعه هذا البيت

وأفعل ثم أفعال وأفعلة * وفعلة يعرف الادنى من العدد

كأفلس وأثواب وأرغفة وغلمة (قوله يحجبان الام الى السدس) فان الام ترث ثلث المال اذا لم يكن للميت ولد ولا ولد ابن ولا اثنان من الاخوة والاخوات وترث سدس جميع المال اذا كان له أحد ما ذكر (قوله حتى ان فى الميراث للاختين الخ) فيه نظر لان انتهاض الدليل انما يتوهم اذا وجدت صيغة الاخوات مذكورة فى قضية الميراث مثبتا لمدلولها الثلثان وأما مجرد أن للاختين الثلثين كما للاخوات فلا تقريب له (قوله هو المتبادر الى الفهم الخ) أشار بضمير الفصل المفيد للحصر الى عدم تبادر الاثنين وبذلك يتم الدليل لان

الثانى عن دليل ينافى القطع ثم لما ورد ان قوله فالجمع وما فى معناه يتناول الجمع المنكر ولا عموم له دفعه بقوله ولا يخفى ان الكلام فى الجمع المعرف بدلالة وضع الفصل واما الجمع المنكر فسيأتى ذكره وكذا سائر أسماء الجموع فان الكلام فى معارفها والا أى وان لم يكن الكلام فى المعارف من الجموع وأسمائها لبطل قوله على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية له اذ قد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال قال (لان الاخوين يحجبان الام الى السدس) أقول فان الام ترث ثلث المال

والصفة كلاهما مثنى أو مجموعا لان أسماء الاعداد اذا ثبت جوعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاء في زيد وعمرو والعالمان ولا يصح العالمون ثم أجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبأنه لا نزاع في ان أقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا أى من يرث بالاخوة يعنى الاختين لاب وأم أو لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين أيضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين أعنى البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ الانثيين مع الابن مثل حظه مع البنت لكن من أين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان

عدم التبادر الى الفهم من أمارات المجاز كما أن التبادر اليه من أقوى أمارات الحقيقة (قوله ولانه يصح جاء في زيد وعمرو والعالمان الخ) أشار في حواشى العضد الى جوابه بانه قد تقرر عندهم أن الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع في صورته وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفى صورتها (قوله للاثنين فصاعد) صاعدا حال مضمر عاملها أى فذهب الموضوع له صاعدا ونظيره أخذته بدرهم فصاعدا أى فذهب الثمن صاعدا (قوله فان كانتا أى من يرث بالاخوة الخ) نظم الآية الكريمة هكذا فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وفيه بحث وهو أنه ان لوحظ في اسم كان مجرد من يرث بالاخوة كما يوجبه تفسير الشارح فلا وجه للتثنية في الاسم وان لوحظ من حيث هما اثنان فلا فائدة في قوله اثنتين وحينئذ يلزم أن يكون تكرارا والجواب أن يختار الثانى ويقال فائدة الخبر أعنى اثنتين بيان الاعتبار بمجرد التعدد ولا اعتبار للصغر والكبر (قوله ان للاختين حكم الاخوات) لا يخفى أن المفهوم من هذه الآية أن للاختين ثلثين وأما أن لهما حكم الاخوات فبنى على أن ليس للاخوات الا الثلثان وهذا بدلالة نص آية أخرى وهى قوله تعالى فان كن أى البنات نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك حيث دل بصريحه على أن لما فوق الاثنين من البنات الثلثين مع قرب قرابتهما وهى قرابة الجزئية فلان يكون لما فوقهما من الاخوات مع بعد قرابتهما وهى قرابة المجاورة أولى واذا ثبت بهذه الآية أن نصيب ما فوق الاثنين من الاخوات الثلثان وبالآية الاولى أن نصيب الاثنين أيضا الثلثان علم بمجموع الآيتين أن للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين (قوله فان قلت هب أنه يعلم الخ) قيل تقرير السؤال على هذا الوجه ركيك فان حظ البنتين مع الابن هو النصف لا الثلثان فقوله لكن من أين يعلم حظهما ذلك بدون الابن يشعر بان حظهما بدونه النصف وليس كذلك فالصواب في العبارة أن يقال هب أنه يعلم أن حظ الابن مع الابنة الثلثان لكن من أين يعلم أن حظهما بدون الابن ذلك والذى يدل عليه أمران أحدهما أن المذكور في الاستدلال بالاشارة هذه الصورة والثانى أن كلمة هب تدل على أن المذكور مازعمه المستدل وأنت خبير بان لفظ ذلك في السؤال اشارة الى الثلثان في قوله فانه يدل على أن حظ الابن مع الابنة الثلثان والسؤال ناظر الى قوله هناك فيكون ذلك حظ الانثيين وأما حديث الذكر في الاستدلال فبين لان هذه الصورة أيضا في حكم المذكور وبما زعمه المستدل لانفهامها من قوله تعالى فللذكر مثل حظ

اذا لم يكن للميت ولد ولا ولد ابن ولا اثنان من الاخوة والاخوات ورث سدس جميع المال اذا كان للميت

والثمن ترجح جانب الصحة فتكون ملائمة لشبه النسخ المقتضى لها وجهالتهما كلا أو بعضا ترجح جانب الفساد فتلائم شبه الاستثناء (قوله في ألفاظه) أى العموم لان المتبادر من اضافة اللفظ الى شئ دلالته عليه وافادته اياه ولذا رجح الرضى تسمية الاو وهلا بحرف التنبية على تسميتهما بحرف الاستفتاح أو ألفاظ العام كما ذكره المصنف فيما سبق من أن لفظ العام مجاز في الباقى وسيذكر عند قوله منها الجمع فهو اذن بمنزلة قولنا ألفاظ الاسم والفعل والحرف أى افراده وجزئياته وهو الملائم لكون العموم والخصوص صفة اللفظ على ما هو المشهور قال أبو الحسين البصرى رحمه الله في تعريفه العام اللفظ المستغرق وقال فخر الاسلام البزدوى وحجة الاسلام الغزالى هو ما ينتظم جمعا من المسميات وجعل المصنف أقسام التقسيمات الاربعة أقسام النظم بالنسبة الى المعنى وأما شراح كلام فخر الاسلام فجعل بعضهم الدلالة والاقتضاء قسمين للمعنى والبواقى للنظم وبعضهم أقسام التقسيم الرابع للمعنى والبواقى للنظم والكلام فيما هو مبحوث عنه في نظر الاصولى بان العام كذا هو اللفظ وأما النزاع في أنه هل يطلق أيضا على المعنى حقيقة

البنات

البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع أخ لها فمع أخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة أو بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال لعثمان رضي الله تعالى عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا أستطيع أن أخالفهم فيما رأوا أو روى لا أستطيع أن أنقض أمرا كان قبلي وتوارثه الناس وأما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت وأما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض أو تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز أعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وأنفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بأن المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين أو تردد بينهما انه ذو قلبين وأما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان أقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث في ذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا أو في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما أو في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في أول الاسلام من مسافرة

الاثنين فليس فيه كثير من ركاكة فليتأمل (قوله فمع أخت لها بطريق الاولى) فيه بحث لان المدعى ثبت حينئذ بدليل النص لا بالاشارة كما زعم (قوله الا وارثا بالقوة) كالاخوين مع الاب لا يرثان ومع ذلك يحجبان الام من الثلث الى السدس (قوله كما روى أن ابن عباس الخ) لا يخفى أن احتجاج ابن عباس على عثمان وقبول عثمان كلامه حيث قرره وعدل الى الاجماع على خلاف الظاهر يدل على أن اطلاق الجمع على الاثنين ليس بطريق الحقيقة فأقله ثلاثة (قوله من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة) فيه بحث لان هذا هو قول زفر رحمه الله وأما عند أئمتنا الثلاثة فالوراثة خلافة والوصية اثبات ملك جديد ويتفرع عليهما أحكام متخالفة فلينظر في أوائل كتاب الوصية من الهداية فلا وجه للاقتصار في الجواب على قول زفر رحمه الله (قوله بطريق اطلاق اسم الكل الخ) قيل لما كان اطلاق الجمع على المثنى محتملا لان يطلق على مجموع جزأى المثنى وعلى كل جزء منه أورد الجواب مشيرا بقوله بطريق اطلاق الكل على البعض الى الاحتمال الاول وبقوله أو تشبيه الواحد بالكثير الى الاحتمال الثاني وفيه بحث لان اطلاق الجمع على كل جزء من المثنى منفردا مما لبس الكلام فيه فلا تقريب لذكره بل مراد الشارح بيان علاقة أخرى فان تشبيه كل قلب بثلاثة قلوب يقتضي تشبيه قلبين بستة قلوب فلفظ الجمع على الاول مجاز مرسل وعلى الثاني استعارة (قوله عن استثقال الجمع) فيكون بين التثنيتين لعدم دورانه في الكلام دوران الجمع والسر فيه كثرة مراتب الجمع فيكون اسناد الحكم الى الجماعة بحسب الوقوع أكثر وبهذا يظهر السر في أنه فهم في العرف من قولهم لا أحد في البلد من فلان أنه أعلم من الجميع فلا يعلم التسوية (قوله وارتفاع ما كان منهيا الخ) سر اشتراط ما فوق الاثنين والله أعلم تحقق الارتفاع

ولدا ولداب أو اثنان من الاخوة والاخوات قال (وأما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز الخ) أقول لما كان اطلاق الجمع على المثنى محتملا لان يطلق على مجموع جزأى المثنى وعلى كل جزء منه لان قوله قلوبكما يحتمل أن يطلق القلوب على مجموع القلبين وعلى كل قلب منهما أورد الجواب مشيرا بقوله بطريق اطلاق الكل على البعض الى الاحتمال الاول وبقوله أو تشبيه الواحد بالكثير الخ الى

أو مجازا أم لا والاختيار أنه كالالفاظ لان الكل معترفون بالاشتراك المعنوي والمعاني الكلية وبعموم المطر للبلاد والصوت للسامعين وأمثال ذلك فما الاعس المبحث هذا (قوله في الجمع) أي المعرف يدل عليه قوله عبيدي أحرار ولان حكم المنكر سيأتي ولهذا صح كون الرهط وأمثاله للثلاثة فصاعدا والا فالرهط بدون اللام لما دون العشرة من الرجال فقط على ما في الكشاف وكتب اللغة (قوله على كل عدد معين من الثلاثة) أي يطلق الجمع ويراد معناه ويراد جميع الاحاد سواء كان ذلك الجميع في الواقع ثلاثة أو أكثر الى غير النهاية مثلا اذا قال عبيدي أحرار يعتق جميع عبيده سواء كان ثلاثة أو أكثر منها (قوله لان أقل الجمع ثلاثة) وهو مذهب أصحابنا وجمهور الصحابة والتابعين وأئمة العربية وفي ميزان الاصول وقال أصحاب الشافعي وهو مذهب الاشعرية أقل الجمع الصحيح اثنان وثمرة الخلاف تظهر فيما لو نذر أن يتصدق على فقراء يخرج بالصرف الى اثنين على الثاني دون الاول وفي انتهاء الخصوص فاذا خص الى اثنين يخرج عن الحقيقة على الاول دون الثاني (قوله فان كان له اخوة الخ) أي اثنان فصاعدا روى أن عثمان رضي الله عنه رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين فقال ابن عباس رضي الله عنهما

أخا الفهم فيمارأوا وروى لا أستطيع أن أنقض أمرا كان قبلى وتوارثه الناس فاحتجاج ابن عباس وتصديق عثمان رضى الله عنهم اياه وعدوله الى الاجماع أدل دليل على أن صيغة الجمع لا تطلق على الاثنين بطريق الحقيقة (قوله الاثنان فما فوقهما جماعة) أخرجه ابن ماجه وابن عدى عن أبى أمامة وأحمد والطبرانى عن ابن عمر وابن سعد والبغوى عن الحكيم بن عمير (قوله فان أقل الجمع فيهما اثنان الخ) من حيث أن حكم الجمع يجرى عليهما فى الوصية والارث استحقاقا وحجب الدليل أوجب ذلك وحجة قامت عليه لا من حيث ان الصيغة موضوعة للاثنين فصاعدا فان من أوصى لاولاد فلان يأخذ الاثنان منهم ما يأخذه الثلاث فصاعدا والبنتان تستحقان الثلثين كالبنات الثلاث وكذا الاختان والاثنان من أولاد الام حكمهما حكم الاكثر قال الله تعالى يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وهذه العبارة مسوقة لافادة حظ الذكر بان حظ الذكر الواحد مثل حظ الانثيين من البنات ونعم ما كان الذكر مع الانثى الواحدة فيكون له الثلثان

واحد أو اثنين بناء على غلبة الكفار أو فى انعقاد صلاة الجمعة بهما أو ادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبى عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع فى ج م ع وما يشتق من ذلك لانه فى اللغة ضم شئ آخر الى شئ وهذا حاصل فى الاثنين بلا خلاف وانما النزاع فى صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم أن النزاع فى نحو رجال ومسلمين وضربوا الا فى لفظ ج م ع ولا فى نحو نحن فعلنا ولا فى نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا الاحاجة الى ماذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب أن يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوى دون اللفظى لانه موضوع المتكلم مع الغير واحدا كان الغير أو أكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلاثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة فى الجمع مجاز فى الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع من احاد الاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكى عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له فى الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام

فى اجماع الثلاثة لاندفاع تعارض الفردين بالثالث ولذا جعل الثلاثة فى الشرع حدا فى ابلاء الاعداد كما فى الاسئلة الثلاثة لموسى عليه السلام ومسح المسافر وخيار الشرط وغيرها (قوله أو فى انعقاد صلاة الجمعة) وفى بعض النسخ صلاة الجماعة فيحمل على غير الجمعة عند أبى حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله وأما النسخة الاولى فعلى مذهب أبى يوسف رحمه الله خلافا لهما لان كلا من الامام والجماعة شرط فى أدائها فلم يعتبر الامع الاخرى بخلاف سائر الصلوات (قوله على تقدير تمامه) اشارة الى ماذكره الجصاص وغيره من أن هذا الحديث لم يثبت من جهة النقل (قوله اذ ليس النزاع فى ج م ع) يمكن أن يدفع هذا بان الاستدلال انما هو باعتبار دلالة قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة على أن ما وضع للجماعة يطلق عليهما ولا ينافيه أن ليس النزاع فى ج م ع (قوله فعلى هذا لاحاجة الى ماذكره المصنف جوابا انما) هو على قول من يتمسك بحجية فعلنا ويقول هو جمع أطلق على الاثنين كما أورده فخر الاسلام لا على تقدير الوفاق الذى ذكره ابن الحاجب فى المنتهى واذا تمسكوا فالجواب ضرورى يحتاج اليه وأجيب بان الشارح صرح بان عدم الاحتياج على تقدير أن يكون الخلاف المذكور مخصوصا بصيغ الجمع وضمائره حيث قال فعلى هذا لاحاجة والاحتياج على تقدير آخر لا يقدح فيه (قوله بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوى) ان قلت قد صرح الشارح فى المطول بان قولنا أنا وأنت فعلنا وأنا وزيد ضربنا من قبيل التغليب وصرح أيضا بان جميع باب التغليب من قبيل المجاز ولو كان مشتركا معنويا أو لفظيا لم يكن من قبيل المجاز قلت صرح فى حواشى الكشاف بان اعتبار التغليب فى أنا وأنت فعلنا انما يكون اذا اعتبر أولا نحن الذى مع المتكلم بطريق الخطاب أو الغيبة بخلاف ما اذا قيل ابتداء نحن فعلنا مع أن المتكلم واحد فانه لم يقل أحد بانه من التغليب (قوله وأبعد من ذلك) أى من القول بالاشتراك اللفظى على ما يفهم من ظاهر عبارة المصنف ويجب الحمل عليه فى هذا المقام حتى يصح أن يكون جوابا

الاحتمال الثانى قال (وابعد من ذلك ما قيل الخ) اقول ذلك اشارة الى القول بالاشتراك اللفظى كما يفهم من ظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى فانه أطلق الاشتراك وهو منصرف الى اللفظى ظاهرا وان احتمل أن يريد به المعنوى وانما كان أبعد لانه اثبات اللغة بالترجيح مع مخالفته لتصريح أئمة اللغة كذا قيل ويرد عليه انه ليس اثبات اللغة بالترجيح بل نفى اللغة بترجيح المجاز على المشترك فان كون نحو فعلنا حقيقة فى الجمع متفق عليه ولو كان حقيقة فى التثنية أيضا لزم الاشتراك فوجب أن يكون مجازا فيها لرجحانه على المشترك ويمكن أن يقال هذا انما يلزم لو لزم من انتفاء التجوز الاشتراك لفظا وهو ممنوع بناء

ـحقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الخبر فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا فى هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هى فى جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات (قوله فيصح تخصيص الجمع) قد اختلفوا فى منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء أو فى معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على انها أقل الجمع والتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجال أو ما فى معناه كالنساء فى لا أتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو أصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة فى جميع

الكلام المحصل قال الفاضل الشريف وانما كان أبعد لانه اثبات اللغة بالترجيح بل نفى اللغة بترجيح المجاز على المشترك فان كونه فعلنا حقيقة فى الجمع متفق عليه ولو كان حقيقة فى التثنية أيضا لزم الاشتراك فوجب أن يكون مجازا فيها ترجيحا له على المشترك وأنت خبير بان هذا تقرير آخر غير ما فى التلويح على أن نفى المجاز لا يستلزم القول بالاشتراك اللفظى لجواز الاشتراك المعنوى (قوله واعلم انهم لم يفرقوا فى هذا المقام) أى مقام بيان عموم الجمع المحلى باللام بان يطلق على الثلاثة فصاعدا الى ما لا يتناهى مستدلا بان أقل الجمع ثلاثة (قوله وان صرح بخلافه الخ) قيل تصريح الثقات فى المنكر والكلام ههنا فى الجمع المعرف باللام سواء كان جمع قلة او كثرة فلا مخالفة اذ لا بعد فى أنه لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف وفيه نظر لانهم علموا اطلاق الجمع المحلى باللام مطلقا على الثلاثة فصاعدا بان أقل الجمع ثلاثة ولا شك أن المراد بالجمع الواقع فى القلة الجمع المنكر أو ما يشمله والمخالفة متحققة فليتأمل (قوله يقرب من مدلول العام) قيل المراد بالقرب أن يكون الباقى أكثر من النصف والقائل بذلك أبو الحسين البصرى وامام الحرمين وأكثر أصحاب الشافعى (قوله مثل الرجال والنساء) المراد بالنساء الاول ما بقى على حقيقته سواء كان فى الاثبات أو فى النفى وبالثانى ما كان مجازا عن الجنس فلا منافاة بين قوله الاول يجوز تخصيصه الى الثلاثة وقوله الثانى يجوز تخصيصه الى الواحد (قوله فيصير نسخا) فيه بحث لانه انما يصير نسخا لو كان داخلا فى الارادة ثم أخرج وهو ممنوع لما مر أن التخصيص بيان أنه غير مراد اللهم الا أن يراد بالنسخ معناه اللغوى (قوله على ما هو أصل وضع المفرد) أى التحقيق كالرجل أو التقديرى كالنساء فى لا أتزوج النساء لان مآل النساء فى حيز النفى مفرد اذ المعنى لا أتزوج امرأة (قوله الاول أن الجمع انما يكون الخ) منشؤه قوله يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على أنها أقل الجمع وحاصله أن الثلاثة

على ما عرفت انه مشترك معنوى بين الجمع والتثنية فلا مجاز ولا اشتراك لفظا قال (واعلم أنهم لم يفرقوا فى هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة الخ) أقول وجه عدم التفرقة أن كلامهم ههنا فى الجمع المعرف سواء كان جمع قلة أو جمع كثرة ولا بعد فى ان لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف بحيث قصد بهما الاستغراق وعدم المخالفة ما صرح به الثقات لان تصريحهم فى المنكر فليتأمل قال (مثل الرجال والنساء) أقول أراد بالنساء ههنا ما اذا وقع فى الاثبات وبالنساء فى العبارة الآتية ما اذا وقع فى النفى فلا منافاة بين قوله يجوز تخصيصه الى الواحد قال (لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة الخ) أقول هذا مخصوص بالمفرد لا يتناول ما فى معناه كالنساء فى لا أتزوج النساء لان دلالته ذاعلى الفرد ليست بالوضع كما فى المفرد فتأمل قال (وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع الخ) أقول منشؤه قوله يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على انها أقل الجمع

ومع الاثنتين منها فيكون له النصف ومع الاكثر منها فبرأى حاله فى الضعف وما انفرد الذكر فيكون له كل المال لانه أوجب النصف للانثى الواحدة فى صورة الانفراد وذلك عبارة وتدل على أن البنتين لو انفردتا فلهما الثلثان بالاشارة لان أدنى مراتب الاختلاط ابن وبنت فللابن حينئذ الثلثان وهو حظ البنتين فى الجملة وليس الا فى حالة انفرادهما الماس ثم لما كان هناك مظنة توهم زيادة نصيب البنات بزيادة عدده عقب ذلك بقوله فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك بيانا لحال التبهين وازالة لهذا الوهم ولان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع أخيها فبالحرى أن تستحقه مع أختها مثلها ولان البنتين أمس رحما وأشد اتصالا من الاختين ولهما الثلثان مما ترك فالبنتان أولى لذلك وذلك بطريق دلالة النص لا يقال ان استفاده حظ البنتين بطريق الاشارة مما يوجب الدور فان معرفة حظ الذكر تتوقف على معرفة حظ الاثنين فلو انعكس الامر لزم الدور لانا نقول لما كان له مع الاثنتين مثل حظهما كان له مع الواحدة مثلى حظها ضرورة أن حظ الاثنين ضعف حظ الواحد لعدم التفاوت فاذا

والمراد التخصيص بالمستقل (وما في معناه) كالرهط والقوم (الى الثلاثة والمفرد) بالجر عطف على الجمع أي

المفرد الحقيقي (كالرجل وما في معناه) كالجمع الذي يراد به الواحد (نحو لا أتزوج النساء الى الواحد) أي يصح تخصيص المفرد الى الواحد

الافراد ومجاز في البعض وكون الثلاثة أقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد بمجاز كما سبق وأيضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا أقل ولا أكثر فحينئذ لا معنى لهذا التفريع أصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا أتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي وحينئذ لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل في البلد أو أكلت كل رمانة في البستان ثم قال أردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجميع والعموم عارض باللام والتخصيص انما رفع العموم فلا بد أن يبقى مدلول الصيغة وأقله ثلاثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا أتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة (قوله والمراد التخصيص بالمستقل) قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا

أقل ما لا نزاع لنا فيه والذي فيه النزاع ليس أقله الثلاثة فليتأمل (قوله وأيضا النزاع الخ) أراد بالنزاع في ان أقل الجمع اثنان أو ثلاثة لا النزاع في أن منتهى التخصيص الى كم هو (قوله فحينئذ لا معنى لهذا التفريع أصلا) لان الكلام في أقل مرتبة تخصيص ينتهي اليها العام لا في أقل مرتبة ينتهي اليها الجمع فان الجمع ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للآخر كذا في شرح مختصر الاصول (قوله الثاني أن حمل الجمع الخ) منشأ هذا الاعتراض قوله أو ما في معناه كالنساء في لا أتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد وحاصله ظاهر ولما ذكره الشارح في هذا الاعتراض يظهر قول الشريف في حواشي الكشاف ولما استفيد منها أي من الجموع المعرفة باللام انتساب الاحكام الى كل فرد فرد كما في المفردات المستغرقة بعينها حكم بعض الاصوليين بان الجمع المعرف بلام الجنس بطل عنه الجمعية وصار للجنس محل بحث لان أئمة الاصول انما قالوا ببطلان الجمعية وكون الجمع المعرف مجازا عن الجنس حيث لا يصح الاستغراق لا لانتساب الاحكام الى كل واحد فليتأمل (قوله ويمكن الجواب عن الاول) قيل هذا الجواب غير مرضي لانه يقتضي كون التخصيص مزيلا لعموم العام وليس كذلك كيف وقد يتكلمون في عام خص منه البعض أنه يخص بالقياس وخبر الواحد فلو لم يكن بعد التخصيص عاما لم يرد عليه التخصيص والجواب أن ازالة التخصيص للعموم ظاهرة وقولهم انه يخص بالقياس وخبر الواحد مبني على ما نقله الشارح من ابن الحاجب في بحث عموم النكرة الموصوفة من ان التخصيص قد يطلق على قصر العام على بعض مسمياته وان لم يكن عاما (قوله وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة) رد هذا الجواب بان مراد المعترض انه يعد لاغيا في عرف اللغة لانه يعد لاغيا في العرف مطلقا على أن هذا الجواب يتضمن تسليمه أن التخصيص الى الواحد لغو عرفا وعقلا لكنه يصح لغة وهو يقتضي عدم وقوعه في كتاب الله تعالى مع أن الكلام في عام وتخصيصه وقد يجاب عن الثالث بان المخصص لما كان لبيان أنه لم يدخل فهو كالتكلم بما يدل على الواحد ابتداء

وحاصله ان الثلاثة أقل مما لا نزاع لنا فيه والذي فيه النزاع ليس أقل الثلاثة اما الاول فلان الثلاثة أقل الجمع الغير المحصور ولا نزاع لنا فيه بل في العام المخصوص واما الثاني فلان العام لما كان مجازا جاز تخصيصه الى الواحد فلا يستقيم الفرع والتفريع ومنشأ الثالث قوله يجوز تخصيصه الى الواحد وحاصله ان المفرد وما في معناه لو جاز تخصيصه الى الواحد لجاز ان تقول لقيت كل رجل في البلد أو أكلت كل رمانة في البستان ثم تقول أردت واحدا وذا يعد لغوا عرفا وعقلا وحاصل الجواب عن الاول انا لا نسلم ان الثلاثة أقل الجمع الغير المخصوص بل أقل الجمع قطعا وتحقيقه انك قد عرفت ان العام حقيقة فيما بقي بعد التخصيص من حيث التناول وان كان مجازا من حيث الاقتصار فلا بد من بقاء معنى يصلح اطلاق

كان لها سهم وله سهمان وهو معنى الثلثين فقد استفيد معرفة كون حظ البنتين الثلثين على التعيين من معرفة أن للذكر مثل حظ الانثيين على الاطلاق من غير دور وأما الوصية فلانها أخت الميراث من حيث انه يثبت بها الملك بطريق الانتقال من الميت ويثبت من غير قبول في الجملة وفي بعض الصور وهو فيما اذا مات الموصي قبل الموصى له ومات هو قبل قبوله اياها فيدخل الموصى به في ملك ورثته استحسانا غير أنه اثبات ملك جديد فلا يرد الموصى له بالعيب ولا يرد عليه بالعيب ولا يثبت بدون قبوله لانه لا يملك أحد اثبات الملك لغيره الا بقبوله وهذا عند الائمة الثلاثة وعند زفر رحمه الله من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت (قوله والحديث محمول على تقدير ثبوته) والا فقد ذكر الجصاص وغيره أنه غير ثابت من جهة النقل على أنه لا يدل على أن صيغ الجموع ونظائره

تأكيد

(والطائفة كالمفرد) بهذا فسر ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة (منها) أى من ألفاظ العام (الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية فى الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل) اعلم أن لام التعريف اما للعهد الخارجى أو الذهنى واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذى يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد أو استغراق الجنس وتعريف العهد أولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا أو ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور أولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففى الجمع المحلى بالالف واللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هى لكن يحمل عليها بطريق المجاز على مايأتى فى هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد قوله ولا بعض الافراد

تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوى وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد فى الجمع أيضا نحو أكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا (قوله والطائفة كالمفرد) يعنى انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشئ واحدا كان أو أكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة أعنى التاء فروعى المعنيان وفى الكشاف الطائفة الفرقة التى يمكن أن تكون حلقة وأقلها ثلاثة أو أربعة وهى صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشئ فمقصود المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد (قوله منها الجمع المعرف باللام) استدل على عمومه بالمنقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام

وهو لا يصدق الا عليه عقلا ولا عرفا ولا لغة فليتأمل (قوله وتنبيه على أن قصر العام الخ) فيه بحث لانه يستلزم أن يطلق الجمع على المفرد حقيقة لما سبق من أن اللفظ فى الباقى حقيقة اذا كان قصر العام على بعض ما يتناوله بغير مستقل من غير تفرقة بين الجمع والمفرد اللهم الا أن يدعى أن المستثنى منه المقارن بالمستثنى موضوع للباقى وأنت خبير بان هذا ليس بابعد من اطلاق العشرة على الخمسة حقيقة فى قولك له على عشرة الا خمسة على أنه قد سبق وسيجىء أن المستثنى منه متناول للكل والاستثناء يمنع دخول المستثنى فى الحكم ولا استبعاد أصلا (قوله انضمت اليه علامة الجماعة) التاء قد تدخل للتأنيث أو شبه التأنيث أى الفرعية وهى فى الطائفة ليست للتأنيث فتكون لشبهه وهو الجمعية اذ الجمع فرع الواحد (قوله وفى الكشاف) أى فى أول سورة النور (قوله يمكن أن تكون حلقة) قيل عليه اعتبار كون الطائفة حلقة أمر بعيد عن اللغة فان الطائفين حول الكعبة يدورون حولها الا انهم يصيرون حولها حلقة والطائفون فى البلاد يدورون حولها من غير أن يصيروا حلقة (قوله وأقلها ثلاثة أو أربعة) يخالفه ما ذكره فى شرح الكشاف فى سورة البراءة من أن الطائفة اسم لجماعة تطوف بالشئ وتحيط به وأقلها اثنان أو ثلاثة (قوله وتقرير الاول أن المعرف الخ) بين أولا معانى المعرف باللام بحسب الاستعمال ثم بين معنى اللام

الجمع حقيقة وهو الثلاثة وحاصل الجواب من الثانى ان نحو النساء حينئذ يكون كالنكرة المنفية فيجوز تخصيصه الى الواحد بلا مرية وعن الثالث ان الكلام ههنا فى الصحة لغة ولا ينافيها عدم الصحة عرفا وعقلا لكنه انما يستقيم اذا لم يرد بالعرف المذكور فى النظر عرف أهل اللغة بل مطلق العرف قال (وتنبيه ان القصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد فى الجمع أيضا) أقول فيه بحث لانه يستلزم أن يطلق الجمع على المفرد حقيقة لما سبق ان اللفظ فى الباقى حقيقة اذا كان قصر العام على بعض ما يتناوله بغير مستقل من غير تفرقة بين الجمع والمفرد اللهم الا أن يدعى ان المستثنى منه موضوع للباقى على ما سيأتى فى مباحث الاستثناء ان بعضهم ذهب الى ان عشرة الا ثلاثة مثلا موضوع قال (والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رضى الله عنهما) أقول فائدته أن واحدا من الفرقة لو نفر للتفقه لسقط الوجوب عن الباقين ولا يجب نفور الجماعة منها فان قيل الضمير فى قوله ليتفقهوا يدل على كون الطائفة جمعا قلنا جمعه باعتبار كون النافرين من كل فرقة طائفة فيكون جمعا بهذا الاعتبار فان قيل فقد جاز الجمع والافراد بالاعتبارين فما فائدة اختيار الجمع فى الآية الكريمة قلنا لعلها الاشعار بالاهتمام لكثرة المتفقهين

فان فقيها واحدا متورعا • أشد على الشيطان من ألف عابد

فكيف اذا كان الفقيه جماعة • تسد على ابليس سبل المكايد

قال (وتقرير الاول أن المعرف باللام الخ) أقول بين أولا معانى المعرف باللام بحسب الاستعمال ثم بين معنى

لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق (ولتمسكهم بقوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش)

قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها
واحدا كان أو اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار
عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع
للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف
العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة
والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما أن يوجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل
السوق وهو العهد الذهني أولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني
والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى أن اللام لتعريف العهد والحقيقة
لا غير الا أن القوم أخذوا بالحاصل وجعلوه أربعة أقسام توضيحا وتسهيلا اذا عهد هذا فنقول الاصل
أي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس
الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية
فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد
الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه

المجردة والمراد بالحصة في قوله وقد يكون حصة معينة منها نفس الشخص لا مصطلح أهل المنطق وفيه بحث
لانه لو تم لدل على أن الجمع المنكر أيضا من صيغ العموم لجريانه فيه فليتأمل (قوله فالعهد الذهني
والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة) اعترض عليه بان تعريف الحقيقة عبارة عن تعريفها من غير
اعتبار الافراد فكيف يكون تعريف فرد منها أو جميع الافراد من فروعها ولو سلم فلم لم يجعل العهد
الخارجي كالذهني والاستغراق راجعا الى الجنس أجيب عن الاول بان اعتبار الفرد فيهما مستفاد من
القرينة الخارجية فلا ينافيه عدم اعتباره في نفس المعرف باللام وعن الثاني بان ذلك لان معرفة
الجنس غير كافية في تعيين شئ من افراده بل يحتاج فيه الى معرفة أخرى كذا ذكره الشريف في حواشي
المطول (قوله ثم الاستغراق) فيه بحث وهو أن هذا مخالف لما ذكره في المطول حيث قدم ثمة تعريف
الحقيقة على الاستغراق وعكسه ههنا ويمكن الجواب بان ما ذكره هنالك مبني على مذهب صاحب
الكشاف لانه بصدد توجيه كلامه وقد صرح في المفصل فائدة اللام في التعريف والتعريف في العهد

اللام المجردة أنه الاشارة وأشار الى أن متعلقها بحسب الوضع اما الى حصة من الحقيقة أو نفس الحقيقة
و يتفرع على الاخير العهد الذهني والاستغراق وله فروع أخرى بينت في علم المعاني وتركت ههنا لعدم
الاعتداد بها في هذا الفن واعترض عليه أولا بان تعريف الحقيقة عبارة عن تعريفها من غير اعتبار
الافراد فكيف يكون تعريف فرد معين أو جميع الافراد من فروعها وثانيا بان كون الفرد لا وجود له
بدون الحقيقة لما جعل تعريف العهد الذهني وتعريف الاستغراق من فروع الحقيقة فلم لم يجعل تعريف
العهد الخارجي منها وثالثا بان كلام المحققين يدل على أن القسمين الباقيين وهما تعريف العهد الذهني
ان لم يجعل العهد مايعم الذهني والخارجي وتعريف الاستغراق من فروع العهد أو الحقيقة ولا يلزم أن
يكون من فروع الحقيقة أقول الكل فاسد أما الاول فلان منشأه عدم التفرقة بين عدم اعتبار الافراد
وبين اعتبار عدم الافراد والمانع من التفريع هو الثاني والثابت ههنا هو الاول وهو عام يتفرع عليه
خاصان بل أزيد وأما الثاني فلان جاعلهما من فروع الحقيقة ليس كون الفرد لا وجود له بدون الحقيقة
حتى يتحقق في العهد الخارجي بل عدم اعتبار الفرد كما عرفت آنفا وهو محال في العهد الخارجي لوجوب
اعتبار الفرد فيه وأما الثالث فلانه ان أراد بكلام المحققين ما نقله الشارح رحمه الله تعالى فلا دلالة فيه على

لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا أمير ومنكم أمير غلبت أبو بكر رضي الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش ولم ينكره أحد

موضوعة على الاثنين فصاعدا وليس الكلام الا فيها (قوله فقير مختص بالجمع الخ) اشارة الى أنه موضوع للمعنى المشترك بينه وبين المثنى وهو المتكلم مع الغير فقط أو اكثر وليس اطلاقه عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي ولا على الحقيقة والمجاز (قوله فيصح متفرع على أن أقل الجمع ثلاثة اذ التخصيص الى ما دونها ابطال لدلالة لفظ الجمع على معناه فيكون نسخا لها قيل عليه ان الجمع المحلى باللام حقيقة في الاستغراق والعموم ومجاز في البعض سواء كان ثلاثة أو اكثر فالنسخ انما يلزم من التخصيص سواء كان الى ثلاث أولا وأجيب بان التخصيص انما رفع العموم العارض باللام والثلاثة وما فوقها مدلول نفس الصيغة ولا يحتمل الا بالتخصيص لما دونها (قوله والمراد بالتخصيص الخ) بان تقريره لدفع توهم حمله على المعنى الاعم كما هو عند

جعل

الشافعي ولو مجازا الا انه لا يكون عندنا الا بمستقل بخلاف قصر الحكم على بعض افراد العام بغير المستقل كالاستثناء فانه جائز وان كان واحدا الان الدلالة فيه باقية على ما كانت عليه وانما أخرج عن الحكم (قوله كالجمع الذى يراد به الواحد) قيل عليه حمل الجمع على المفرد فى مثل لا أتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق وحينئذ لا عموم وأجيب بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وهو معناه ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا أتزوج امرأة وهو استغراق فى النفى (قوله الى الواحد) أورد عليه بان من قال لقيت كل رجل فى البلد واكلت كل رمانة فى البستان ثم قال أردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا وأجيب بان اللغوية على تقدير مراعاة شرائط المجاز وتوفر لوازمه فى محل المنع (قوله للعهد الخارجى) مثال الاول قوله تعالى انا أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ومثال الثانى نحو قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فان المعهود ليس الذكر الموجود فى الخارج (قوله ثم تعريف الطبيعة الخ) فان قيل مفاد ثم هو التفاوت فى الاصالة

جعل العهد الذهنى مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالا فى الشرع وأحوط فى أكثر الاحكام أعنى الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض أحوط فى الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على أنه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهنى فان عدم الفائدة فيه أظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة أظهر من دلالتها على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهنى فى المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية فى الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر فى تعريف الماهية حضورها فى

والجنس وما ذكره ههنا مذهب جمهور المحققين (قوله بان الاستغراق أعم فائدة الخ) قيل هذا على تقدير ثبوته لا يفيد الا غلبة الظن لكونه مرادا فلا يعارض بتيقن البعض على أن أعمية فائدة الاستغراق انما تكون لكثرة الافراد وذا لا يقتضى رجحانه ألا يرى أن العام والخاص اذا تعارضا لا يقدم العام على الخاص بل الخاص اما راجح او مساو وأجيب بان العام انما يترجح على الخاص فى صورة التعارض لئلا يلزم ابطال أحد القطعيين بالآخر أو ابطال القطعى بالظنى على اختلاف المذهبين وههنا انما جعل أعمية الفائدة مرجحا او معينا لاحد محتملى اللفظ ولا يلزم فيه الابطال بوجه حكم بين المادتين المعينتين (قوله أعنى الايجاب والندب والتحريم) فانا لو ترددنا فى الايجاب أنه على كل المكلفين أو بعضهم يحمل على الكل احتياطا وعلى هذا قياس الثلاثة الاخيرة (قوله وان كان البعض أحوط فى الاباحة) أى الاباحة العارضة فانا لو ترددنا فيها أنها لكل المكلفين أو لبعضهم يحمل على البعض احتياطا وانما قيدنا الاباحة بالعارضة لان الاصلية عامة بناء على أن الاصل فى الاشياء الاباحة (قوله ومنقوض بتعريف الماهية الخ) قال الفاضل الشريف أجيب عنه بان البعض متعين باعتبار الحكم فانه لو كان الحكم على الكل كان على البعض ولو كان على البعض فظاهر وأيا ما كان كان الحكم على البعض والتيقن فى الماهية باعتبار الوجود فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وأما بحسب الحكم فلا لجواز أن يحكم على فرد باعتبار خصوصه ولا يلزم منه الحكم على الطبيعة والحقيقة من حيث هى فظهر الفرق واندفعت الشبهة (قوله وهذا ممنوع) اذ يعتبر فى تعريفها حضورها فى الذهن فيفيد فائدة زائدة على الماهية (قوله لان دلالة النكرة الخ) هذا على قول من جعلها موضوعة للفرد المنتشر ظاهر وأما على قول من جعلها موضوعة لنفس الماهية فلان أكثر الاحكام بحسب الاستعمال على الافراد دون الطبائع فدلالتها على الفرد أظهر وما كان دلالة

ما ذكره كما لا يخفى وان أراد به غيره فلا بد من بيانه لنتكلم عليه ثم بين الشارح رحمه الله أن الراجح بحسب الاستعمال هو العهد الخارجى ثم الاستغراق ثم اعترض الشارح رحمه الله تعالى على تقديم المصنف رحمه الله تعالى العهد الذهنى على الاستغراق بناء على تعيين البعض أولا بالمعارضة بان الاستغراق أعم فائدة من العهد الذهنى وأكثر استعمالا فى الشرع منه لان أكثر خطابات الشرع عامة وأحوط فى أكثر الاحكام أى الايجاب والندب والتحريم والكراهة فانا لو ترددنا فى الايجاب أنه على كل المكلفين أو على البعض يحمل على الكل احتياطا وعلى هذا الندب وغيره وان كان البعض أحوط فى الاباحة يعنى الاباحة العارضة فانا لو ترددنا فيها أنها للكل المكلفين أو لبعضهم يحمل على البعض احتياطا وقيدنا الاباحة بالعارضة لان الاصلية عامة لما تقرر أن الاصل فى الاشياء هو الاباحة وثانيا بالنقض بتعريف الماهية اذ لا يوجد فرد بدون الماهية فتكون الماهية متيقنة كتعريف العهد الذهنى وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على عدم افادة فائدة على ما تفيده النكرة وهذا أى عدم افادة الفائدة الزائدة عليها ممنوع وفيه الاشارة الى حضورها فى الذهن وهو مفقود فى النكرة ولو سلم عدم افادة فائدة زائدة عليها فيما

والرجحان وهو يقتضى وجود مرجوح من تعريف الطبيعة قلت هو لام العهد الذهنى الذى يفتقر الى اعتبار الافراد مع قرينة البعضية

الذهن والاشارة اليها التمييز عن اسم الجنس النكرة مثل رجع رجعى و رجع الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهنى على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف أيضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخر عن الاستغراق بنحو أكلت الخبز وشربت الماء اذلا نعنى بالمعهود الذهنى الامثل ذلك مما دل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعرى ما معنى العهد الذهنى المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق (قوله واتصة الاستثناء) فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندى عشرة الا واحدا أو اسم علم مثل كسوت زيدا الا رأسه أو غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا وأكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم أجيب عنه بوجوه الاول ان المستثنى منه فى مثل هذه الصور وان لم يكن عاما

اللفظ عليه أظهر كان عدم افادته أظهر فان خفاء الدلالة يستوجب كثرة الافادة (قوله وبالجملة توقف العهد الذهنى الخ) قال الفاضل المحشى الشريف اعلم أن الناس اختلفوا فى المعهود الذهنى فبعضهم جعله من أقسام العهد الخارجى وقال اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا أوذهنا فحمل المعرف على ذلك البعض أولى من حمله على جميع الافراد ويسمى المعهود خارجيا أوذهنيا فالذكر أولا شرط فيهما وذكر نظير الذهنى قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فالذكر يفهم من قوله أو لا محررا فكان معهودا ذهنيا لا خارجيا وبعضهم جعله من أقسام الجنس حيث قال ان معنى اللام الاشارة والتعيين اما الى حصة معينة واما الى نفس الحقيقة فذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد ويسمى تعريف الحقيقة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما أن توجد قرينة البعضية كما فى ادخل السوق ويسمى ذهنيا أولا وهو الاستغراق وان مذهب المصنف هو الاول دون الثانى وما ذكره المصنف صريح فيما قلت والشارح حمل كلام المصنف على المعنى الثانى وقال ما قال انتهى وقوله وأن مذهب المصنف عطف على قوله أن الناس (قوله الاول أن المستثنى منه الخ) فيه بحث لان الشارح حمل قول المصنف واتصة الاستثناء على معنى أن الجمع المحلى باللام اذا لم يكن للعهد يصح منه الاستثناء وكل ما يصح منه

ذكره من جعل تعريف الماهية متأخرا عن الاستغراق بناء على أنه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على النكرة منقوض بتعريف العهد الذهنى فان عدم افادة الفائدة الزائدة على النكرة فيه أظهر من عدمها فى تعريف الماهية لان دلالة النكرة على حصة غير معينة أظهر من دلالته على نفس الحقيقة أما على قول من جعلها موضوعة للفرد المنتشر فظاهر وأما على قول من جعلها موضوعة لنفس الحقيقة فلان أكثر الاحكام بحسب الاستعمال على الافراد دون الطبائع وما كان دلالة اللفظ عليه أظهر كان عدم افادته أظهر فان خفاء الدلالة يستوجب كثرة الافادة ولهذا أى ولكون دلالة النكرة على حصة غير معينة أظهر من دلالتها على نفس الامر صرحوا بأن المعهود الذهنى الذى هو الحصة الغير المعينة فى المعنى كالنكرة ولم يقولوا نفس الحقيقة المعرفة والنكرة فان قيل يعتبر فى المعهود الذهنى المعهودية فى الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذا يعتبر فى تعريف الماهية حضورها فى الذهن فتتميز عن النكرة وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على عدم افادة فائدة زائدة على النكرة وبالجملة توقف العهد الذهنى على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وصرح به المصنف رحمه الله تعالى أيضا فوجب تأخيره عن الاستغراق وقدم عليه والجواب عن النظر أن مراد المصنف رحمه الله تعالى بالعهد الذهنى المقدم على الاستغراق ما جعله المحققون من أهل العربية قسما ثانيا من العهد الخارجى كما ذكره الشارح رحمه الله فى المطول وغيره فى غيره وسيعرف به الشارح رحمه الله فى بحث المفرد المحلى باللام قال ابن هشام فى مغنى اللبيب فالعهدية اما

ويكون المحلى باللام حصة غير معينة من الطبيعة ولا عهد فيه ولا تعريف ولم يذكره المصنف لانه ليس فى صدد استيفاء أقسام المحلى باللام هذا وذهب جماعة من أصحابنا منهم أبو زيد الدبوسى وفخر الاسلام الى أنه ان أمكن حمل الجمع المحلى باللام على كل من الجنس والاستغراق يجب حمله على الجنس وقال أبو العلاء الفرضى فى شرح السراجية ان اللام فى الحمد لله للجنس عند أهل السنة خلافا للمعتزلة (قوله دال على الماهية الخ) اشارة الى ما هو التحقيق من أن أسماء الاجناس موضوعة للطبيعة والى ما هو المشهور من أن الاستغراق وأخواته مدلولات اللام ولكن التحقيق أن الاسم لا يدل الا على مسماه واللام الا على معناه وهو التعريف والاشارة العقلية الى ما عرفه المخاطب من أن معنى الاسم ما هو فيكون المعهود فى لام الطبيعة نفسها من حيث هى وفى العهد الخارجى والذهنى الفرد المعين بحسب الخارج أو الذهن كما فى قوله تعالى فعصى فرعون الرسول وقوله سبحانه وليس الذكر كالانثى وفى الاستغراق من حيث انطباقها على جميع افرادها

ودلالته على الافراد بعضا أو كلا بقرينة المقام أو معونة القرائن بالوضع النوعي وأما اللام الذي يكون لمجرد تزيين اللفظ واشباع الكلام كما في قوله تعالى كمثل الحمار يحمل أسفارا وقول الشاعر

ولقد أمر على اللئيم يسبني
فمضيت ثمة قلت لا يعنيني

فليس فيه تعريف ولا اشارة الى معهود ولذا يوصف مدخوله بالنكرة ويجري فيه أحكام المنكر فلا يستحق بان يسمى بلام العهد الا على التساهل والتشبيه وان اشتهر بين الناس باسم لام العهد الذهني (قوله والفائدة الجديدة) هي التي تزيد على أصل مفاد اللفظ واللام من تعيين طبيعة الجنس ومعهوديته لانه غير معتد بها بالنظر الى الحكم الشرعي فهي تعين الفرد المعين أو جميع الافراد فلا يرد منع الحصر بان في لام الطبيعة تعريفها وافادة معهوديتها وما قيل هذا التعليل منقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه أظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة أظهر من دلالتها على نفس الحقيقة فمع كونه غلطا منشؤه الغفلة عن العهد الذهني بالمعنى الذي اعتبره المصنف وسائر أرباب التحقيق مبني على كون اسم الجنس موضوعا على الفرد المنتشر والمحققون ينكرونه (قوله خارجا أو ذهنا الخ) قيل عليه العهد الذهني

لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جميع مضاف الى المعرفة أي جميع أجزاء العشرة واعضاء زيد وأيام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء المتصل من متعدد غير محصور ودليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب أن يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى نحو العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ماهو من افراد مدلول اللفظ لا ماهو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف

الاستثناء فهو عام فيتكلف الاجوبة التي ذكرها ولا ضرورة الى حمل كلامه على ذلك لجواز أن يكون معناه أن الجمع المذكور اذا صح منه الاستثناء فهو عام اذ لو لم يكن عاما او الفرض أنه لا أولوية لبعض الافراد لعدم العهد قرينة لكان التعريف للماهية من حيث هي والتالي باطل لان استثناء الافراد من الماهية لا يجوز على أن في جوابه الاول بحثا لان استغراق كثير غير محصور معتبر في تحقق العام ولم يوجد في الصيغة المتضمنة فلم يدل الاستثناء على العموم حينئذ أيضا اللهم الا أن يقال الدلالة على الانحصار في عدد مفهوم من قيد تلك الصيغة المتضمنة لا من نفسها فلا ينافي عمومها بقي ههنا بحث وهو أنه يجوز أن يكون صحة الاستثناء في المدعى أيضا لما ذكر من تقرير الجمع المضاف فلا يدل على عموم الجمع المعرف كما هو المدعى الا أن يثبت أن المضاف انما يكتسي العموم من المضاف اليه وهو ممنوع لا نتقاضه باجزاء العشرة ومما ينبغي أن يعلم أن تقدير جميع في قوله جميع أجزاء العشرة لا يراد استغراق الاجزاء وتوضيحه لا لانه مقدر والاستثناء منه فانه لا يلائم السياق لان الموجود في النسخ جمع مضاف الى المعرفة لا جميع الا أن يجعل الجمع أعم من الصيغ فليفهم (قوله لانا نقول الصحيح الخ) قال الفاضل الشريف هذا الجواب لا يجدي نفعا لان غاية الامر أنه يدل على صحة الاستثناء لا على أن المستثنى منه جميع الافراد والمطلوب هذا وفيه نظر لان الغرض من جعل المستثنى من افراد المستثنى منه التفرقة بين المحصور وغيره

يكون معهودا اذ كر بعينه نحو كما أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول او معهودا ذهنيا نحو اذ هما في الغار ونحو اذ يبايعونك تحت الشجرة لا ما جعله بعض الادباء قسما من تعريف الجنس ومثلوه بقوله ٭ ولقد أمر على اللئيم يسبني ٭ فاندفع المعارضة والنقض ثم ان المصنف رحمه الله تعالى تبع ابن هشام وسائر المحققين في رد ما جعله عهدا ذهنيا تحت تعريف الحقيقة وعدم تسميته باسم مستقل لعدم الاعتداد به حتى في المعنى أيضا والجنسية اما لاستغراق الافراد وهي التي يخلفها كل حقيقة نحو وخلق الانسان ضعيفا ونحو ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا أو لاستغراق خصائص الافراد وهي التي يخلفها كل مجاز نحو زيد الرجل علما أي الكامل في هذه الصفة ومنه ذلك الكتاب أو لتعريف الماهية وهي التي لا يخلفها كل حقيقة ولا مجاز نحو وجعلنا من الماء وقولك والله لا أتزوج النساء أو لا ألبس الثياب ولهذا يقع الحنث بالواحد منهما ثم قال وبعضهم يقول في هذه انها لتعريف العهد فان الاجناس أمور معهودة في الاذهان متميز بعضها عن بعض ويقسم المعهود الى شخص وجنس والفرق بين المعرف بال هذه وبين اسم الجنس النكرة هو الفرق بين المقيد والمطلق وذلك لان ذا الالف واللام يدل على الحقيقة بقيد حضورها في الذهن واسم النكرة يدل على مطلق الحقيقة لا باعتبار قيد فاندفع بهذا ما ذكر بقوله وبالجملة توقف العهد الذهني الخ أيضا فليتأمل قال (لانا نقول الصحيح أن الحكم في الجمع المعرف الخ) أقول فيه بحث لان المقصود من قوله ان المراد استثناء ماهو من افراد مدلول اللفظ الخ وهذا الكلام كما يرى لا يفيده بل يفيد كون

أي الجمع المحلى باللام (مجاز عن الجنس وتبطل الجمعية حتى لو

قال مشايخنا هذا الجمع) حلف لا أتزوج النساء يحنث بالواحدة و يراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء

الغير المحصور وانما هو على الآحاد دون المجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال أو نقول المراد افراد مدلول أصل اللفظ وهو ههنا الرجل (قوله قال مشايخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس) وهذا ماذكره أئمة العربية في مثل فلان يركب الخيل و يلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد أو استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء أو لا يشترى العبيد أو لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوى العموم فحينئذ لا يحنث قط و يصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف ركب الخيل يحصل البر بركوب خيل واحد ويعم في النفي مثل لا تحل لك النساء أي واحدة منهن فكقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الصدقة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع

بان في غير المحصور لابد أن يكون المستثنى منه جميع الافراد ثم يرد عليه أن المصنف أشار في صدر الفصل الى أن عموم الجمع بتناول المجموع فالاستدلال بصحة الاستثناء على عموم الجمع المراد به مجموع الافراد من حيث هو كذلك فلا يستقيم أن يبنى الدليل على أن الحكم في الجمع المعرف على الآحاد دون المجموع فليتأمل (قوله على الآحاد دون المجموع) قال في المطول ولهذا صح بلا خلاف جاءني القوم أو العلماء الا زيدا أو الا الزيدون مع امتناع قولك جاءني كل جماعة من العلماء الا زيدا على الاستثناء المتصل ولا يخفى أنه مناف لما ذكره في هذا الكتاب حيث دل ما ذكره ههنا على كفاية كون المستثنى من أجزاء المستثنى منه في الاستثناء المتصل بخلاف ما ذكره هناك وغاية ما يقال ان الحكم اذا كان بالنظر الى أجزاء المستثنى منه يكفى في الاستثناء المتصل كون المستثنى من أجزاء المستثنى منه كما في قوله له على عشرة الا واحدا واذا كان الحكم بالنظر الى جزئياته وجب فيه كونه من جزئياته كما في قولك جاءني كل جماعة فما ذكره في كتابيه ناظر الى المقامين فليتأمل (قوله للقطع بان ليس القصد الخ) الاظهر أن يقال بدل قوله للقطع عند القطع اذ لا قطع مطلقا بعدم العهد لجواز أن يكون خيل معهود بين المخاطبين أو ثياب بيض معهودة ولا بعدم الاستغراق لجواز قصده الى جميع الخيل وجميع الثياب البيض لتعمده الكذب (قوله بمنزلة الثلاثة في الجمع) المناسب للسباق أن يقال بمنزلة الجمع في الثلاثة وهو ظاهر (قوله الا أن ينوى العموم) ينبغي أن يضم اليه أو يكون المراد جمعا معهودا فانه كما يشترط في كون المراد الجنس عدم الاستغراق يشترط عدم العهد (قوله واليمين ينعقد الخ) يشير الى أن امكان البر شرط صحة الحلف

المستثنى من أجزاء مدلول اللفظ فصحيح هو الجواب الثاني قال (اذ يصير المعنى أن كل صدقة لكل فقير) أقول يعني أن هذا المعنى فاسد لاقتضائه وجوب ثبوت كل فرد من الصدقة لكل فرد من الفقير فلما ورد أن المعنى ليس كذلك بل أن جميع الصدقات لجميع الفقراء ولا فساد فيه لان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد فيلزم منه ثبوت افراد الصدقات لافراد الفقراء ولا فساد فيه لا ثبوت كل فرد من الصدقات لكل فرد من الفقير وفيه الفساد أجاب عنه بانا لا نسلم أن ذلك معنى الاستغراق كيف ومعناه كل واحد من الصدقات لكل فرد من الفقير وهذا ليس كذلك ولو سلم ذلك فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة الى واحد وفيه بحث أما أولا فلان انقسام الآحاد بالآحاد ههنا يقتضى أن لا يصح صدقتان الى فقير واحد وأما ثانيا فلانه ان أراد منع كون ذلك معنى الاستغراق مع كونه معنى الاستغراق مطلقا فمكابرة

يتوقف على قرينة البعضية وعدم الاستغراق و يدل على الفرد دون الحقيقة والبعض دون الكل والمبهم دون المعين وتعليله منقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعلها متأخرا عن الاستغراق وأجاب السيد الشريف عن الاول بأن الناس اختلفوا في العهد الذهني فبعضهم جعله من أقسام العهد الخارجي وقال اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا أو ذهنا فحمل الفرد على ذلك البعض أولى من حمله على جميع الافراد و يسمى المعهود خارجيا أو ذهنيا فالذكر أولا شرط فيهما وذكر نظير الذهني قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فالذكر يفهم من قوله محررا فكان معهودا ذهنا لا خارجيا و بعضهم جعله من أقسام الجنس حيث قال اذ معنى اللام الاشارة والتعيين اما بملاحظة الى حصة معينة واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وتسمى تعريف الحقيقة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما أن توجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق

ولو أوصى بشئ لزيد وللفقراء فنصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد) هذا دليل على أن الجمع مجاز عن الجنس (ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس الاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس) وانما قال لعدم الفائدة أما في قوله لا أتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فتكون الآية لبيان مصرف الزكاة (فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل على الجنس ابطل اللام أصلا) أى اذا كان اللام لتعريف الجنس فمعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه أولى

الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة الى فقير واحد (قوله فعلى هذا الوجه) وهو أن يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول له لانه على تعريف الجنس اى الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلى لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثير باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد وللقائل أن يقول لم لا يجوز أن يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير

وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف ليس بشرط وسيجيء تفصيله (قوله تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد) واعترض عليه بان انقسام الآحاد بالآحاد يقتضى أن لا يصح صرف صدقتين الى فقير واحد وفيه نظر فان قولك القوم لبسوا ثيابهم بطريق الانقسام ولا يقتضى أن لا يلبس شخص الا ثوبا واحدا نعم يرد أنه حينئذ لا يجوز أن يحرم فقير واحد في الدنيا وليس من المذهب (قوله لانا نقول لو سلم) اشارة الى منع كون ماذكر معنى الاستغراق المنفهم من الجمع المعرف باللام لا الاستغراق المطلق لتصريحه فيما سيأتي بان الجمع من صيغ العموم (قوله فالمطلوب حاصل) قال الفاضل الشريف لا يخفى أن كون الجمع المحلى باللام مستعملا في معنى الجنس ليس بحاصل وهذا هو المطلوب لا ماذكره من جواز صرف الزكاة الى فقير واحد وأنت خبير بان حاصل كلام الشارح أنه على تقدير كون ماذكره المعترض معنى الاستغراق يحصل أصل المقصود وهو جواز صرف الزكاة الى فقير واحد والتزييف الذى يتضمن تصحيح المطلوب مما لا يلتفت اليه (قال المصنف ولو أوصى بشئ لزيد الخ) يعنى لو لم يكن الفقراء مجازا عن الجنس بل محمولا على الجمع لكان لزيد الربع والثلاثة الارباع لثلاثة من الفقراء وليس كذلك بل يعطى نصفه زيدا ونصفه فقيرا واحدا أو أكثر (قوله وللقائل أن يقول) قال الفاضل الشريف قد يجاب بانه

لما يصرح المصنف رحمه الله تعالى أن الجمع من صيغ العموم وان أراد منع كونه معنى الاستغراق المنفهم من الجمع المعرف باللام فسلم لكن قوله لو سلم يدل على تسليم استقامة ما ادعى عدم استقامته بقوله لان الاستغراق ليس بمستقيم فان قوله اذ يصير المعنى الخ دليل عليه فظهر أن المطلوب بالنظر الى الدليل الذى أورد عليه الاعتراض وأريد دفعه ليس جواز صرف الزكاة الى فقير واحد بل عدم استقامة الاستغراق قال (المصنف رحمه الله تعالى ولو أوصى بشئ لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم) أقول يعنى أنه لو كان للجمع لكان لزيد الربع والثلاثة الارباع لثلاثة من الفقراء وليس كذلك بل يعطى نصفه زيدا ونصفه فقيرا واحدا أو أكثر قال (وللقائل أن يقول لم لا يجوز أن يحمل على ما يصح الخ) أقول قال بعض الافاضل قد يجاب بانه لا فرق على هذا التقدير بين المعرف والمنكر أعنى بين لا أتزوج النساء ولا أتزوج نساء فلا يكون حرف اللام معمولا وأما كونه للاشارة الى حضور المعنى في الذهن فما لا يفيد فائدة معتدا بها واذا عدل بالجمع الى الجنس كان معمولا بصرف اللفظ الى معنى آخر لا كونه اشارة الى حضور الجنس كما توهمه المعترض وأقول الجواب مدفوع لان حاصل كلام الشارح رحمه الله تعالى منع الملازمة المستفادة من قوله ولو لم يحمل على هذا المعنى وبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية لانه من جملة ما يستعمل فيه اللام بل هذا أولى لان فيه رعاية المعنى الحقيقى من كل وجه وهو معنى الجمعية وقد تقرر أن الحقيقة اذا أمكنت لا يصار الى المجاز ومن البين أن عدم افادة العهد الذهنى فائدة معتدا بها لا يكون ردا لهذا الكلام فان قيل مقتضى ماذكر أن لا يصح وقوعه في الكلام وقد اعترف به الشارح رحمه الله تعالى

وتدعى ذهبنا أولا وهو الاستغراق وان مذهب المصنف هو الاول دون الثاني فكلامه صريح في ذلك والمعترض حمله على الثاني وقال ما قال وعن الثاني بان البعض متيقن باعتبار الحكم فانه لو كان الحكم على الكل كان على البعض

وهذا معنى كلام فخر الاسلام لانا اذا أبقيناه جمعا فاحرف العهد أصلا الى آخره فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا أنه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصور لا يمكن حملها على العهد والاستغراق حتى لو أمكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس (والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي أحرار عام أيضا لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر على أنه غير عام وعند البعض عام

ولو كان على البعض فظاهر وأيا ما كان الحكم على البعض متيقن والتيقن في الماهية باعتبار الوجود فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وأما بحسب الحكم فلا لجواز أن يحكم على فرد باعتبار خصوصه ولا يلزم منه الحكم على الطبيعة والحقيقة من حيث هي فظهر الفرق واندفع الاشكال (قوله لان البعض متيقن الخ) عورض بان الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالا في الشرع وأحوط في أكثر الاحكام أعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة لانا لو ترددنا في الايجاب أو التحريم أو الندب أو الكراهة على كل المكلفين أو بعضهم يحمل على كلهم احتياطا وان كان البعض

أن لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة والصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل (قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام) عبارته أن مثل لا أتزوج النساء ولا أشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا أبقيناه جمعا فاحرف العهد أصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه وكان الجنس أولى (قوله فعلم من هذه الابحاث) لاشك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد أو الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام أو الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما الا أنه أمكن العهد فلا يحمل على الجنس فلهذا قالوا في

لا فرق على هذا التقدير بين المعرف والمنكر أعني بين قوله لا أتزوج النساء ولا أتزوج نساء فلا يكون حرف اللام معمولا ولنا كونه للاشارة الى حصول المعنى في الذهن فما لا يفيد بالنظر الى الحكم الشرعي فائدة معتدا بها واذا عدل عن الجمع الى الجنس كان معمولا بصرف اللفظ الى معنى آخر لا لكونه اشارة الى حضور الجنس كما توهمه فاعترض (قوله لانا نقول تقدير عدم المعهود الخ) أراد بالمعهود الذهني ما جعله القوم من فروع الحقيقة لا ما جعله البعض قسما من العهد الخارجي كما سبق تفصيله يدل عليه منعه انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور والعهد الذهني بهذا المعنى كما يدل في المفرد على تعريف الحقيقة والوحدة من خارج كذلك يدل في الجمع على تعريف الحقيقة والجمعية من خارج فالعهد الذهني الذي سماه المصنف تعريف الحقيقة يتناولهما سواء اعترف به المصنف وأطلق عليه العهد الذهني أولا وبهذا الاحتمال لم يتم الاستدلال بالامر العقلي على المطلوب وهو ظاهر ويندفع ما قيل المصنف لم يقل بالعهد الذهني بهذا المعنى بل جعله من تعريف الماهية (قوله لزمها ثلاثة دراهم) لان الاعداد التي يقع الجمع مميزا لها من الثلاثة الى العشرة فانه اذا زاد على العشرة يقال مثلا أحد عشر يوما بصيغة الافراد فالثلاثة معهودة بكونها أقل عدد يقع الجمع مميزا له ولا وجه لالزام الاكثر اذ ليس المقام مقام الاحتياط مع حصول التراضي من الطرفين بها أما من طرفه فلانه رضي باقل ما يفهم من الدراهم التي في يدها لامكان أن يكون في يدها أقلها وأما من طرفها فظاهر (قوله يقع على العشرة عنده) لان العشرة معهودة بكونها أعلى الاعداد المفردة التي يقع الجمع مميزا لها وانما لم تحمل على الثلاثة كما في صورة الدراهم لان المقام مقام

قلنا المقصود ايراد الاشكال على الاستدلال بالدليل العقلي والتنبيه على أن المعتبر في أمثال هذه المباحث ترك الاستدلال بالامر العقلي والاكتفاء بالاستعمال فان قيل فما التحقيق في هذا المقام قلنا التحقيق أنهم لما رأوا أن الحكم في الجمع المعرف المستغرق على الآحاد دون المجموع كما سبق حملوا الجمع المعرف اذا لم يكن للاستغراق على تعريف الجنس المتناول للواحد لان من القواعد المقررة أن الحقيقة اذا لم ترد صير الى أقرب المجازات الى الحقيقة فليتأمل فان هذا تحقيق بالقبول حري حقيق لو قال (ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلاثة دراهم الى قوله لانه أمكن العهد) أقول وجه امكان العهد سبق كلمة ما فانها لما تناولت الاجناس المختلفة عرف قوله من الدراهم هذا مع بقاء صفة الجمعية فان الدراهم جمع حقيقة وانما يبطل معنى الجمعية عند ارادة الجنس للضرورة ولا ضرورة ههنا وفي الكافي أنه انما ينصرف الى الجنس اذا أمكن حمله على كل الجنس ولم يمكن ههنا لاستحالة أن يكون كل الدراهم في يدها أقول ينتقض هذا بقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض فان كل واحد

في

في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم أي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب أي شمول النفي لكل أحد فيكون سلبا كليا الايقال كان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز أن يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر أخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها (قوله لصحة الاستثناء) كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع (قوله واختلف في الجمع المنكر) لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق

الاحتياط ولا ضرورة في السكوت بخلاف الصورة المذكورة (قوله وعلى الاسبوع والسنة عندهما) لان المقام مقام احتياط فلم يحملا على ثلاثة أيام أو ثلاثة أشهر ولم يحملا على ما فوق الاسبوع والسنة لان العادة أن يذكر الايام الى الاسبوع والاشهر الى السنة فاذا تجاوز عنهما يقال مثلا أسبوع ويوم وسنة وشهر فالاسبوع والسنة معهودان بكونهما اعلاما يعبر عنهما بهذين الاسمين وفيه بحث لان ما ذكر يقتضي أن تحمل الايام على أقل من الاسبوع بيوم والشهور على أقل من سنة بشهر لان هذين الاسمين ينقطعان اذا وصل الى تمام الاسبوع والسنة فليتأمل (قوله باعتبار انه للجنس) فيه بحث لان هذا التوجيه مخالف للقاعدة التي ذكرها الآن وهي ان الحمل على الجنس انما هو بعد تعذر العهد والاستغراق لعدم تعذر الاستغراق ههنا فان قلت الحمل على الاستغراق يقتضي توجه النفي الى القيد فيستدعي ثبوت الحكم المنفي بالنظر الى البعض مع انه باطل في الآيات المذكورة قلت الاستدعاء المذكور ممنوع كما حققت في حواشي المطول ألا يرى ان قوله تعالى والله لا يحب كل كفار أثيم فالجواب الصحيح أن المراد بالآيات المذكورة سلب العموم وهو لا يقتضي الاثبات لبعض الافراد كما لا يقتضي السلب عن الكل بل الثبوت في بعض المواد لبعض الافراد والسلب عن الكل في بعض آخر بدليل آخر مثلا ثبوت ادراك البصر للبعض بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والسلب عن الكل في قوله تعالى لا يحب الكافرين ولا يهدي القوم الفاسقين لكون عدم المحبة والهداية متعلقا بالموصوفين بالصفتين المذكورتين والحكم اذا تعلق بموصوف بصفة اقتضى أن تكون الصفة سببا للحكم فلذلك عم جميع ما فيه الصفة لا لان معناه عموم السلب (قوله لا تعم الاحوال والاوقات) اعترض عليه بان الآية سيقت للتمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة وأجيب بان امتناع الزوال فيما يرجع الى الذات والصفات وأما ما يرجع الى الافعال فقد يزول والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى في العين وقد لا يخلق (قوله أخص من الرؤية) لان الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي (قوله فان قيل صحة الاستثناء الخ) مثل هذا الاعتراض يورد في كل دليل اني ومثل هذا الجواب يتأتى في جميع الموارد وقد يجاب

منهما بمنصرف الى الجنس مع امتناع حمله على كل الجنس قال (فاثبات العموم بها دور) أقول وذلك لان اثباتها يقتضي توقفه عليها اذ الاستدلال انما يصح بوجود الملزوم على وجود اللازم دون العكس والموقوف عليه هو الملزوم والموقوف هو اللازم كما في طلوع الشمس ووجود النهار فاذا استدل بصحة الاستثناء على العموم فقد اعترف بتوقف العموم عليها وقد كانت موقوفة وهو الدور قال (واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات) أقول قال صاحب الكشف عامة

أحوط في الاباحة ورد بانه على تقدير ثبوته لا يفيد الا غلبة الظن بكونه مرادا لا يعارض تيقن البعض على أن عموم فائدته بكثرة الافراد لا يقتضي رجحانه والا لوجب تقديم العام على الخاص فيما تعارضا على الاطلاق وما قيل ترجيح العام في صورة التعارض يوجب ابطال المعارض بخلافه هنالك ليس بشيء لان الابطال أعني النسخ والتخصيص لا يلزم من الترجيح بل من التعارض فعموم الفائدة وكثرة التناول ان صلح مرجحا لحمل اللام على أحد محتمليه فلا شك أنه يصلح لصرف الابطال اللازم من التعارض الى أحد الجانبين وهو الخاص ولا فرق بين الصورتين والحاصل أن لزوم الابطال الذي يدعيه هذا القائل من التعارض لا من الترجيح ثم كثرة استعمال الشارع الاستغراق في صورة تحقق المعهود خلاف الواقع والكلام انما هو في هذه الصورة وكون الاستغراق أحوط انما هو بالنسبة الى العامل وأما بالنسبة الى اثبات الحكم للمكلف فلا فانا اذا ترددنا في اثبات الحكم على الكل أو البعض وحملنا على الكل يكون اثباتا للحكم بمجرد

قال الاكثرون على أنه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الواحد ان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل و بعضهم على أنه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لولم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان في حمله على مادون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه أو على الكل لكثرة فائدته وهذا أقرب لان الجمعية بالعموم والشمول أنسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان أولى والجواب عن الاول أنا لا نسلم أنه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني أن عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع أنه اثبات اللغة بالترجيح على أن الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف أن معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان أريد به أنه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان أريد أنه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق (قوله ومنها المفرد المحلى باللام) قد سبق أن المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا أن تدل القرينة على أنه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق أو للعهد الذهني كما في أكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكانه أراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام قد دخلت البلد واعلم أن فيه سوقا

من الاعتراض بمنع توقف صحة الاستثناء على العموم بل انما يتوقف على تعدد المستثنى منه ودخول المستثنى تحته (قوله ولو كان استثناء لوجب نصبه) لما تقرر في علم النحو عدم جواز الابدال ووجوب نصب المستثنى اذا كان في كلام موجب تام بناء على أنه قد شابه المفعول لكونه فضلة يجيء بعد تمام الكلام وفيه بحث لان ههنا نفيا معنويا بالدلالة لو على الانتفاء فان قلت النفي المعنوي غير معتبر في صحة الابدال ولهذا قالوا لا يجوز امتنع القوم عن المجيء الا زيد على البدل قلت ممنوع لتصريحهم بجواز البدل في قولك قل رجل يقول هذا الا زيد على المعنى المؤول به الكلام ويمكن أن يدفع البحث بان تعذر الابدال ههنا لكون القضية الشرطية أعني لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الايجاب وان كان مقدمها وتاليها منفيين تقديرا وقوله تعالى الا الله واقع في هذه الشرطية الموجبة ولا نفي باعتبارها وشرط اعتبار معنى

الاصوليين على أن جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ يعني فخر الاسلام بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العام واختار أن الكل عام سواء كان جمع قلة أو كثرة وحاصله أن الجمع المنكر عام عندنا أي متناول للكل عند عدمه وعند وجوده محمول على أخص الخصوص وهو الثلاثة وعند بعض من شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحمل على أخص الخصوص وان أمكن العمل بالعموم وقال في موضع آخر فالحاصل أن الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا ويظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا ظن بعض الناس أن العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع بقوله جمعا من الاسماء وهو نكرة في الاثبات فيتناول جمعا من الجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص في باب ألفاظ العموم أنه شامل لكل ما يطلق عليه الا أنه لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء وأقول هذا يحتمل

الاحتمال بالنسبة الى ماوراء المعهود وهو مما لا مساغ له فقط (قوله الائمة من قريش) قال بعض المحققين هذا انما وقع في المختصر الكبير لابن الحاجب وتبعه الشارحون وتعقبهم بعض الحفاظ بانه ليس هذا اللفظ موجودا في كتب الحديث عن أبي بكر رضي الله عنه وانما في الصحيحين وغيرهما في قصة السقيفة قول أبي بكر ان العرب لن تعرف هذا الامر الا لهذا الحي من قريش نعم أخرج أحمد بسند رجاله ثقات لكن فيه انقطاع ان أبا بكر قال لسعد بن عبادة لقد علمت يا سعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لقريش أنتم ولاة هذا الامر فلعل هذا مستند من عزى ذلك الى أبي بكر فذكره بالمعنى (قوله قال مشايخنا الخ) مثل فلان يلبس البرود ويركب الخيل ويخدمه العبيد والعرب مطبقون عليه مع القطع بأنه ليس القصد الى خصوص منها ولا استغراق جميعها فهو لام الجنس والمعهود هو لا الفرد الغير المعين حتى يكون للعهد الذهني اذ لا يتصور في غير المعين المعهودية والحضور الذهني والتعين الشخصي أو النوعي الذي تفيده الاشارة باللام

كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة الا أن تدل القرينة على أنه لتعريف الماهية نحو أكلت الخبز وشربت الماء) وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا أن الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية (ومنها النكرة في موضع النفي كقوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما أنزل الله على بشر من شئ) وجه التمسك انهم قالوا ما أنزل الله على بشر من شئ فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهما لايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى (ولكلمة التوحيد

ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين (قوله كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة) أي الذي سرق والتي سرقت نبه بالمثالين على أن المراد باللام ههنا أعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصفة للعموم (قوله ومنها) أي ومن ألفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينصب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة أن انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل

النفي في الاستثناء ان لا يتغير معنى الكلام باعتبار معنى النفي ولذا قال سيبويه لو قلت لو كان معنا أحد الا زيد لهلكنا لكنت قد أحلت لانه يصير في معنى لو كان معنا زيد لهلكنا لان البدل في الاستثناء موجب بخلاف قولك قل رجل يقول ذلك الا زيد على البدل اذ لا يتغير معنى الكلام بان تبدل النفي وتقول انه في تقدير ما جاء في رجل يقول ذلك الا زيد وفي الآية الكريمة مانع آخر عن حمل الا على الاستثناء اذ لو حمل الا على الاستثناء لكان معناه لو كان فيهما آلهة مستثنى عنهم الله لفسدتا وهذا يقتضي أنه لو كان فيهما آلهة غير مستثنى عنهم الله لم يفسدا ونعوذ بالله سبحانه من هذا القول واذا حمل على الصفة لم يلزم محذور وثبت المقصود لان انتفاء الآلهة الموصوفة بصفة المغايرة ان كان بانتفاء الموصوف وحده فقد حصل المطلوب وكذلك ان كان بانتفاء الوصف اذ من انتفاء المغايرة يلزم انتفاء التعدد لان المتعدد لا يكون عين الواحد (قوله وقوله تعالى والسارق والسارقة) في التمثيل بآية السرقة نظر لجواز أن يفهم العموم من ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية وكذا في التمثيل بقوله تعالى الزانية والزاني الآية على ما وقع في بعض الكتب فانه يجوز أن يفهم العموم فيه أيضا من تعليق الحكم على الوصف أو من تمهيد قاعدة شرعية كما روى أنه زنى ماعز فرجم مع ما روى من قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة أو من تنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية (قوله فيلزمها العموم ضرورة الخ) قد سبق في صدر التقسيم الاول أن كون عمومها عقليا ضروريا لا ينافي كونه وضعيا فليرجع اليه (قوله وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة) فيلزم العموم عند قصد نفي الجنس دون الوحدة اذا كان النفي مقصودا بحسب المعنى والا فقد يقصد تأكيد الاثبات وتقريره كما في ان لم اضرب رجلا فكذا فانه بمنزلة والله لاضربن رجلا والتحقيق أن

اشكال صعب ورد على الامام فخر الاسلام وهو أنه لا يشترط الاستغراق في العموم ومع هذا تقول ان العام قطعي في مدلوله كالخاص وبين الكلامين تناف ووجه الانحلال انك قد عرفت أن ليس معنى عدم اشتراطه الاستغراق أن يكون قائلا بجواز عدم تناوله جميع الافراد حتى تنافي القول بكونه قطعيا بل معناه أنه يطلق لفظ العام على العام بعد التخصيص حقيقة كما يطلق عليه قبله وهو لا ينافي القول بقطعيته قبل التخصيص قال (فيلزمها العموم ضرورة أن انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد) أقول ان قيل فحينئذ يكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا الوضع كما عرفت سابقا أعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت عن استعمالهم النكرة المنفية أن الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ المستغرق لكل فرد في حكم النفي وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى أن انتفاء الجنس فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد ينافي ذلك فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو الجنس أو الفرد قلنا لا ضير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا أفادت العموم بالوضع النوعي فلا يكون مجازا فانه أيضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لا لما عرفت أن الوضع قسمان أحدهما مختص بالحقيقة والآخر بالمجاز وما نحن فيه من الاول قال (وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة الخ) أقول قد يقصد بها ذلك ومع هذا

(قوله ويراد الواحد الخ) تفريع لما قاله المشايخ رحمهم الله كما عرفه وليس باستشهاد لكون الجمع المحلى مستعملا في معنى الجنس حتى يرد عليه أن عدم صحة الاستغراق لعدم امكان صرف كل صدقة لكل فقير لا يستلزم كون الجمع المحلى باللام مستعملا في معنى الجنس الذي هو المطلوب لجواز أن يكون المعنى أن جميع الصدقات لجميع الفقراء على طريق انقسام الآحاد على الآحاد والجواب عنه بأنه لو سلم أن هذا معنى الاستغراق والمطلوب هو جواز

صرف الزكاة الى فقير واحد حاصل ظاهر السقوط لان المطلوب في هذا المقام على ذلك

رجلان أما اذا كانت مع من ظاهرة أو مقدرة كما في ما من رجل أو لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق و بالرفع تجوزه واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع أما الاول فلان قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى أنزل الله التوراة على موسى وأنتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار أن تعلق الحكم بفرد معين من الشئ تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما أنزل الله على بشر من شئ فيجب أن يكون المعنى ما أنزل الله على واحد من البشر شيأ من الكتب على أنه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل أنزل الله بعض الكتب

رجلا ههنا في سياق النفي وفي سياق الشرط وهو بالاعتبار الاول عام كأنه قيل ان صدقت هذه القضية أعني لم أضرب رجلا فكذا فتأمل (قوله اذا كانت مع من ظاهرة أو مقدرة الخ) قد يراد بالنكرة الواقعة في سياق النفي نفي الجنس استغراقا فيهما أحدا ودبار وهذا أيضا نص في العموم كالتي مع من ظاهرة أو مقدرة نص عليه في فصول البدائع (قوله باعتبار أن تعلق الخ) يريد أن جزئية القضية باعتبار المآل وان كانت شخصية في الظاهر (قوله وقد قصد به الزام اليهود) روى سعيد بن جبير أن رجلا من اليهود يقال له مالك بن الضيف خاصم النبي صلى الله عليه وسلم بمكة فقال عليه السلام له أنشدك بالذي أنزل التوراة على موسى عليه السلام أما تجد في التوراة أن الله تعالى يبغض الحبر السمين وكان حبرا سمينا فغضب فقال ما أنزل الله تعالى على بشر من شئ وفي القصة أن اليهود لما عاتبوه على ذلك قال أغضبني محمد عليه السلام فقلت له ذلك فقالوا له وأنت اذا غضبت تقول على الله غير الحق فنزعوه عن الحبرية وجعلوا

لا تكون عامة كما اذا قيل ان لم أضرب رجلا فكذا فظهر أن النكرة في سياق النفي ثم ما لم يقصد بها نفي صفة الوحدة انما تفيد العموم اذا كان النفي مقصودا بحسب المعنى أيضا ولم يكن المقصود تأكيد الاثبات وتقريره كما في المثال المذكور فانه بمنزلة قوله والله لاضربن رجلا كما سيأتي قال (أما الاول فلان قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الخ) أقول قال تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شئ قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون قالوا ضمير قدروا وقالوا راجع الى اليهود أي ما عرفوا الله حق معرفته في شأن رأفته بعباده لانهم أنكروا الوحي السماوي وهو من أعظم رحمته الجسام على كافة الانام اذ في شأن غضبه على المعاندين حين صبروا على انكار النبوة فجعلوا أنفسهم الخبيثة محلا لحلول سخط الله تعالى عليهم فقد روي أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال لابن الضيف وكان من أحبار اليهود وهل تجد في التوراة ان الله تعالى يبغض الحبر السمين فانت الحبر السمين فغضب وقال ما أنزل الله على بشر من شئ مبالغة في انكار نزول القرآن ونفي نبوة النبي صلى الله عليه وسلم فالزمهم وانزالها واراد تحنثه توبيخهم بتحريفهم التوراة حيث جعلوا قراطيس وأراد ما متفرقة ليتأتى لهم ما أرادوه من الابداء والاخفاء وقيل راجع الى قريش وألزمهم التوراة لانهم سمعوا بالمدينة من اليهود ذكر موسى عليه السلام ونزول التوراة وعلى التقديرين فالاستفهام في قوله من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى أي بالتوراة ليس على حقيقته بل للتقرير أي حمل المخاطب على الاقرار بمضمون ما دخلت عليه كلمة الاستفهام وانما يعلم من ذلك الحكم فيكون تكذيبا لهم في قولهم ما أنزل الله على بشر من شئ فينبغي أن يكون مرادهم السلب الكلي ليكون الايجاب الجزئي مناقضا له اذ لا تناقض بين الجزئيتين وتحرير المقام أن في قولهم ما أنزل الله على بشر من شئ نكرتين واقعتين في سياق النفي ويمكن تقرير السلب والايجاب من النكرتين حتى يكون في الآية الكريمة دليلان مستقلان على عموم النكرة في سياق النفي بيانه أن قوله

التقدير هو اثبات تلك الكلية أعني كون الجمع المحلى للجنس واستقامة المعنى المذكور استغراقا كان أو غيره تضر في هذا المطلوب نعم لو كان المطلوب جواز صرف الزكاة الى فقير واحد على ما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله يتم الدليل على الشافعي رحمه الله في قوله لا يجوز ذلك لان الجواز لا يتوقف على حمله للجنس ومحله كتب الفقه ولذلك قال السيد الشريف قدس سره كون الجمع المحلى باللام مستعملا في معنى الجنس ليس بحاصل وهذا هو المطلوب لا ما ذكره من جواز صرف الزكاة الى فقير واحد وذلك ظاهر وقال في حواشي الكشاف ولما استفيد منها انتساب الاحكام الى كل مفرد كما في المفردات المستغرقة بعينها حكم بعض الاصوليين بان الجمع المعرف بلام الجنس بطل عنه معنى الجمعية وان الجمع المعرف مجاز عن الجنس حيث لا يصح الاستغراق ولا انتساب الاحكام الى كل واحد (قوله ولو لم يحمل لبطل اللام أصلا الخ) اعترض عليه بانه يجوز أن يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون

على

اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه وأجاب عنه السيد الشريف بانه

على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية هنا ليست فى جانب المحكوم عليه بل فى متعلقات الحكم وأما الثانى فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا والاشارة الى هذا التقرير قال والكلمة التوحيد دون أن يقول ولقولنا لا اله الا الله او ولصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم استثناء لشئ من نفسه لان الله تعالى أيضا اسم للمعبود بالحق على ماصرحوا به قلت معناه أنه علم للمعبود بالحق الموجود البارى للعالم الذى هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلى كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف أى لا اله موجود او فى الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت فى الامكان ونفى الامكان يستلزم نفى

مكانه كعب بن الاشرف وفيه روايات أخرى (قوله لان الكلية والبعضية الخ) يعنى أن الموجبة والسالبة من صفات القضية فلو قال سالبة كلية وموجبة جزئية لاقتضى أن تكون الكلية فى جانب المحكوم عليه صريحا بخلاف الايجاب والسلب (قوله من اسم لا على المحل) ولا يجوز ابداله منه على اللفظ لان من الاستغراقية المقدرة ههنا ولا التى لنفى الجنس لا تدخلان الا فى النكرات فلو جعلت البدل ههنا على اللفظ والبدل فى حكم تكرير العامل كنت مدخلا اياهما على العلم وهو ممتنع لامتناع دخول ماهو موضوع لاستغراق الجنس وماهو موضوع لنفى الجنس على ماليس بجنس كذا ذكره أبو على لكن التعليل المذكور لا يطرد فى نحو لا رجل فى الدار الا رجل فاضل فانه يجوز ابداله على اللفظ اجماعا فالاولى أن يقال لانسلم انما لم يجز الابدال على لفظ اسم لا لان اعماله فيما بعد الا يقتضى بقاء نفيها بعدها اذ لا يعمل الا فى النفى ومجئ الا يقتضى زوال نفيها فيلزم التناقض ثم الابدال على المحل يقتضى الرفع لان لا من داخل المبتدا والخبر وفى بعض شروح المفصل ما يقتضى جواز النصب حينئذ حيث قال يجوز فى نصب صفة اسم لا وجه آخر وهو أن يكون محمولا على محل النفى لان محل النصب بالتنافى الذى هو لا المضارعتها ان وفيه بعد واعترض على جعل الاستثناء أعنى المستثنى بدلا من اسم لا بان البدل هو المقصود بما نسب الى المتبوع دونه والمنسوب اليه ههنا هو نفى الوجود فيلزم أن يكون الله سبحانه وتعالى مقصودا بنفى الوجود وهو كفر صريح واجيب بان البدل ههنا هو لفظ الا لانه بمعنى غير الا انهم أطلقوا على الله تعالى مجازا لكونه معربا باعرابه

ما أنزل الله على بشر من شئ حاصله سالبتان كليتان متلازمتان احداهما لا شئ من الكتب السماوية بمنزلة على بعض البشر والاخرى لا واحد من البشر بمهبط للوحى وقوله من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى أى بل أنزل الله التوراة لموسى عليه السلام وأنتم معترفون به مباحثون على نوع البشر حاصله موجبتان جزئيتان احداهما بعض الكتب السماوية منزل على بعض البشر وهى تناقض لا شئ من الكتب السماوية بمنزلة على بعض البشر والاخرى بعض البشر مهبط للوحى وهى تناقض لا واحد من البشر بمهبط للوحى فكانه قيل قولكم لا شئ من الكتب السماوية بمنزلة على بعض البشر كاذب لصدق نقيضه وهو بعض الكتب السماوية منزل على بعض البشر وكذا قولكم لا شئ من البشر بمهبط للوحى كاذب لصدق نقيضه وهو بعض البشر مهبط للوحى فعلم أن الايجاب والسلب بل الموجبة والسالبة كانت حاصلة فى الكلام تقديرا لكن فى بعض المقامات قد يكتفى بصحة المادة ويفوض تصويره الى فهم السامع قال (وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة الخ) أقول يعنى أن الموجبة والسالبة من صفات القضية فلو ذكرهما لاقتضى أن تكون الكلية والجزئية فى جانب المحكوم عليه صريحا وليس كذلك بخلاف الايجاب والسلب فانهما لا يقتضيان ذلك صريحا ولا يجوز أن يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر قال بعدما مر نبط بقوله (ثم لا يخفى أن الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل الخ) أقول يعنى أن الاستثناء

لافرق على هذا التقدير بين المعرف والمنكر أعنى بين قوله لا أتزوج النساء ولا أتزوج نساء فلا يكون حرف اللام معمولا أصلا وأما كونه للاشارة الى حصول المعنى فى الذهن فمما لا يفيد بالنظر الى الحكم الشرعى فائدة معتدا بها واذا عدل عن الجمع الى الجنس كان معمولا بصرف اللفظ الى المعنى الآخر لا لكونه اشارة الى حضور الجنس كما زعم فاعترض (قوله وهذا معنى كلام الخ) حيث قال ان مثل لا أتزوج النساء ولا أشترى الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن الجنس لانا اذا أبقيناه جمعا لغا حرف العهد أصلا وان جعلناه جنسا بقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقى معنى الجمع فى الجنس من وجه فكان الجنس أولى وأصل المعنى من هذا الكلام ان صيغة الجمع تدل على الكثرة التى فوق أصل الكثرة على الاطلاق من ثلاث فصاعدا واللام تدل على معهودية تلك الكثرة فان كان هناك عدد معين من الكثرة معلوم عند المخاطب فاللام تدل عليه وتكون للعهد الخارجى والا

فتكون المعهودية التى تستفاد من اللام الكثرة العامة المستغرقة ففى هذه الامثلة اذا أبقينا اللفظ جمعا فيما لم يرد

النكرة في موضع الشرط اذا كان أي الشرط مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا

معناه لا أضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا) اعلم أن اليمين اما للحمل أو للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدي حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا أضرب رجلا فشرط البر أن لا يضرب أحدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم أضرب رجلا فعبدي حر فمعناه أضرب رجلا فشرط البر ضرب أحد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي

الكثرة المعينة والكثرة المستغرقة يكون المراد أصل الكثرة الجمعية أعني الثلاثة فصاعدا فيلغو حرف اللام بالكلية واذا حملناه على الجنس وهو يشمل الواحد والكثير فيقع على الاقل ويحمل الكل واللام يدل على تعيين ذلك على التقديرين فيكون هذا أولى وأصح وأقرب الى الحقيقة وأرجح كيف وقد علمت ان التحقيق ان اللفظ لا يدل الا على مسماه واللام لا يدل الا على معناه وهو التعريف والاشارة الى ما يعرفه المخاطب من ان المعنى من اللفظ ماهو وبهذا يضمحل ماقيل انه يجوز أن يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة مع بقاء

الوجود من غيره عكس قلت لان هذا رد لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفس الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز أن يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله تعالى لا على نفي مغايرة الله عن كل اله (قوله والنكرة في موضع الشرط) يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبده حر او امرأته طالق لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم أضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت

ولا شك أن غير الله تعالى مقصود بنفي الوجود فلا محذور وهذا الجواب ضعيف لان حمل الا على غير في مثل هذا الموضع ضعيف كما تقرر في النحو وأيضا قد صرح النحاة بان البدل في باب الاستثناء مخالف لسائر الابدال بامرين من عدم اشتراط الضمير مع وجوبه في بدل البعض والثاني مخالفته بحكم المبدل منه اثباتا ونفيا ويظهر من هذا أن البدل نفس المستثنى فالصحيح في الجواب أن صدق تعريف البدل عليه باعتبار أن الوجود مثلا منسوب الى المبدل منه والبدل معا لكن النسبة الى الاول بالسلب والى الثاني بالايجاب والثاني هو المقصود ونظيره ماذكره الشريف في حواشي المطول في توجيه صرف الحكم الى المطلوب في بل على مذهب الجمهور (قوله لان هذا رد لخطا المشركين) اعترض عليه بان الرد لخطئهم في اعتقادهم بنفي الامكان أبلغ لما فيه من اثبات الشئ ببينة على ماهو الطريقة البرهانية وقد يجاب بان الخطاب بكلمة التوحيد عام للبلغاء وغيرهم فرعاية هذا المعنى غير البليغ فالا حوط ماذكره الشارح (قوله ولان القرينة الخ) يريد أن المتبادر من نفي الجنس نفي الوجود لا نفي الامكان فتقدير المتبادر أرجح فان قلت اذا قدر موجود لا يفهم نفي الامكان عن غيره قلت ذلك النفي مستدل عليه بدليل آخر وليس مقصودا بالبيان ههنا على أن المترددين لا يدعون امكان غيره تعالى بدون الوجود (قوله عن الهة سوى الله تعالى) الظاهر أنه بيان لحاصل المعنى لا تنبيه على أن الا بمعنى غير فان حمل الا على غير انما يجوز اذا لم يكن تابعا لمذكور غير محصور دال على الجمعية وبالجملة اذا لم يتعذر الاستثناء

ههنا لا يجوز أن يكون مفرغا بان يكون الخبر المحذوف باما موجودا أو في الوجود ويكون الا الله واقعا موقعه كما وقع الازيد موقع الفاعل في نحو ماجاءني الازيد لان المعنى على نفي الوجود عن اله سوى الله وهو انما يحصل اذا جعل الاستثناء بدلا من اسم لا على المحل اذ حينئذ يقع الاستثناء موقع اسم لا فيكون خبر لا خبرا له فينتفي الوجود عن اله سوى الله كما هو المطلوب لا على نفي مغايرة الله تعالى عن كل اله وهو الذي يفيده الاستثناء المفرغ لانه لما قام مقام الخبر كان القصد الى نفيه كالخبر فيفيد نفي مغايرته تعالى عن كل اله ولا يحصل به التوحيد قال (ولا شك أن النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي الخ) أقول لا يريد أن ههنا ايجابا وسلبا بالفعل على اصطلاح أهل الميزان بل بالتقدير واعتبار حاصل المعنى كما مر في الآية الكريمة سواء كان في الحملية او الشرطية ويريد بقوله فيجب أن يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي أن شرط البر في اليمين الايجابية انتفاء الايجاب الجزئي فضلا عن الايجاب الكلي حتى لو ضرب رجلا فقط في هذه الصورة يحنث فيلزم السلب الكلي ضرورة وكذا يريد بقوله فيجب أن يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي أن البر في اليمين السلبية يحصل بالايجاب الجزئي حتى لو حصل أكثر منه لم يكن له دخل في البر ومن غفل عن العثور على المرام تبع الظنون الفاسدة والاوهام قال (معترضا أن قوله ولا شك أن النكرة في الشرط المثبت الخ) أقول يتضمن أمرين أحدهما أن ههنا ايجابا وسلبا مصطلحين في علم الميزان وليس كذلك فانه لا ايقاع ههنا للرجل على الضرب لا بالحمل هو

خاص

(وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا أجالس الا رجلا عالما فانه

أن يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك) وقول معروف الآية وانما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم عام ولو لم تكن العلة المذكورة عامة لما صح التعليل (ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم لعموم العلة) فان قوله لا أجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا أجالس الا رجلا عالما فان أظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا أجالس الا رجلا عالما كان عاما أيضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص قلنا هو

خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب أن يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب أن يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي (قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة) وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم

فالحمل عليه ضعيف كما تقرر في الصور وههنا ليس كذلك (قوله يفيد الايجاب الجزئي الخ) لا يريد أن ههنا ايجابا وسلبا بالفعل على اصطلاح أهل الميزان بل بالتقدير وحاصل المعنى وأراد بقوله فيجب أن يكون في جانب النقيض الخ أن شرط البر في اليمين الايجابية انتفاء الايجاب الجزئي حتى لو ضرب رجلا فقط يحنث فيلزم السلب الكلي لانه يتحقق السلب الجزئي حتى يرد أن السلب الكلي لا يتصور بدون السلب الجزئي وكذا أراد بقوله للخصوص والايجاب الجزئي أن البر في اليمين السلبية يحصل بالايجاب الجزئي حتى لو حصل أكثر منه لم يكن له دخل في البر (قوله ليس الا عموم النكرة في موضع النفي) فيه بحث لان هذا انما يستقيم اذا تعين كون اليمين في الاثبات للمنع وهو ممنوع لجواز أن يكون مراد القائل بان قتلت كافرا فعبدي حر قتل الكافر وتحرير العبد شكرا له اللهم الا أن يقال مراده ثبوت الحصر المذكور على ما ذكره المصنف أو يقال ما ذكره حكم باعتبار الغالب أو يقال عموم النكرة في مثله ليس لوقوعها في موضع الشرط والكلام فيه فتأمل (قوله وهي التي لا تختص الخ) كأنه أشار بتفسير عموم الوصف الى جواب ما يتوهم من أن صفة النكرة لا تكون الا نكرة مثلها واذا جاز عمومها حال كونها صفة دون أن تكون موصوفا فما بال النكرة الموصوفة لا تعم الا بشرط الموصوفية وحاصل الجواب المشار اليه أن المراد بعموم الصفة غير المعنى الذي اعتبر في ألفاظ العموم المبحوث عنها لكن هذا انما يتم اذا لم يكن العموم الحاصل للموصوف مثل العموم الكائن من الصفة كما يدل عليه ظاهر كلام أبي المعين على

ولا بالاشتقاق بان يقال الرجل ذو ضرب أو ضارب أو مضروب ولا بالعكس ولا انتزاع عمثل هذا ولا ايجاب ولا سلب شرطيتين وثانيهما أن قوله الايجاب الجزئي اذا ارتفع يجب أن يكون الثابت في طرف النقيض السلب الكلي وكذا اذا ارتفع السلب يجب أن يثبت في طرف النقيض الايجاب الجزئي فان أراد به عدم جواز ثبوت السلب الجزئي في الاول وعدم جواز ثبوت الايجاب الكلي في الثاني فممنوع لان السلب الكلي لا يتصور بدون السلب الجزئي والايجاب الجزئي لا ينافي الايجاب الكلي وان لم يرد به ذلك فلا يتم كلامه اذ قد يكون ارتفاع السلب بالايجاب الكلي قال (وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص الخ) أقول اعلم أن القول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من علمائنا الحنفية رحمهم الله كما ذكره الشارح رحمه الله في مباحث الاستثناء وقال صاحب الكشف واعلم أن الوصف من أسباب التخصيص والتقييد في النفي والاثبات جميعا فان قولك رأيت رجلا عالما أخص بالنسبة الى رأيت رجلا وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد التخصيص هذا هو موجب اللغة ومذهب عامة أهل الاصول واذا ثبت هذا عرفنا أن هذا الاصل لا يطرد في جميع الموارد ثم قال وقد كنت في مجلس شيخنا مولانا حافظ الدين وكان المجلس خاصا بالعلماء النحارير الفضلاء الحذاق المهرة اذ جرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الاكابر تعميم النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي و بكلمة أي دون ما عداهما وعند نقض بما ذكرنا من المسائل والنظائر فم يقابل برد مسموع ولم يجب أحد جوابا شافيا وأقول فيه بحث لانه ان أراد بكون الوصف من أسباب التخصيص والتقييد كونه كذلك في الجملة فمسلم ولكن لا يصح قوله وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد التخصيص وان أراد أنه كذلك مطلقا فممنوع اذ قد يكون الوصف بما هو من خواص الجنس فيفيد زيادة العموم والشمول كما ذكروا في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر

جماعة من حذاق العلماء ومهرة الفقهاء بترجيح تعريف الجنس على الاستغراق وفي العهد الذهني لا يدل على المعهود به أصلا

معناه من كل وجه ولا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور وتقديره تقدير باطل وان الجمع في المعهود والمستغرق حقيقة وفي الجنس مجاز وذلك لانك قد عرفت ان اللفظ فيما صدق عليه حقيقة سواء كان بعضا أو كلا ولذلك صرح

الذى يدل عليه أصل الصيغة وليس بالفائدة الجديدة المعتد بها بالنظر الى الحكم

ليس مما يختص واحدا دون واحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل أحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الأول الاستعمال فى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها أذى للقطع بان هذا الحكم عام فى كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع فى معرض التعليل للنهى عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من أن الجمع المعرف باللام عام فى النفى والاثبات فيجب عموم العلة ليلازم عموم الحكم وفى هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة يختص بغير الخبر

ما سيأتى فتأمل (قوله بخلاف ما اذا حلف) اعترض عليه بان هذا من قبيل قولهم من دخل هذا الحصن أولا فله كذا وسيصرح بانه عام على سبيل البدل وأجيب بان البدل من عام قطعا وهذا الوصف لا يبطله بخلاف رجل فانه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما وبالجملة هذا الوصف عام بحسب المفهوم خاص بحسب الصدق والوجود فحين قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه هذا والاظهر أن يكون المحترز عنه مثل لقيت رجلا (قوله وقول معروف الخ) قول معروف أى رد جميل ومغفرة أى تجاوز عن الحاح السائل أو نيل المغفرة من الله سبحانه بالرد الجميل أو عفو من السائل بان تعذر ويغتفر رده فان قلت هب أن الابتداء بقول صح مع كونه نكرة لاختصاصه بالصفة فما المصحح فى المعطوف أعنى ومغفرة قلت المصحح ههنا هو الوصف المعنوى لما بين من تفسيرها أنها اما من الله أو من المسؤل أو من السائل (قوله فيجب عموم العلة ليلازم عموم الحكم) فيه بحث لان عموم الحكم انما يقتضى العموم فى المشترك لا فى عبد مؤمن ولو سلم فهو استدلال بالمثال الجزئى على الحكم الكلى أو الاكثرى فلا ينتقض بجواز أن يكون العموم ههنا بخصوص المادة اللهم الا أن يقال المقصود بالمثال مجرد بيان الوقوع أو عدم الاختصاص بموقع الاستثناء أو نحوه فليتأمل (قوله وفى هذا اشارة الى الرد على من زعم الخ) أجيب عنه بان مراد الزاعم ان العموم على سبيل الاطراد فى النكرة الموصوفة يختص بما ذكره وحينئذ لا يرد الرد اذ لا اطراد فى مطلقها لانتقاضه بقولك لا تكلمن اليوم الا رجلا كوفيا ولا تزوجن اليوم الا امرأة كوفية وأجاب الشيخ أكمل الدين فى شرح البزدوى عن هذا الانتقاض بان الاصل مطرد الا انه يختلف

يظهر بصاحبه وقد يكون لدفع احتمال ارادة الوحدة فيفيد الشمول كما فى قولنا لا أجالس الا رجلا عالما فانه لو قيل لا أجالس الا رجلا لاحتمل أن يراد به الواحد فلما وصف زال ذلك الاحتمال وسيأتى لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى ثم ان فخر الاسلام وشمس الائمة وسائر المحققين لم يقولوا ان النكرة الموصوفة بصفة عامة مطلقا بل جعلوا الوصف العام من أدلة العموم كالالف واللام فانهم جعلوهما من أدلة العموم مع أن كل معرف بهما ليس بعام مطلقا بالاجماع فكما أن افادتهما العموم مفوض الى المقام وموقوف على القرينة فكذا هذا ويؤيده ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من وجهى الاستدلال حيث خصا ببعض الاوصاف والحاصل الذى ذكره الشارح رحمه الله فى آخر هذا الكلام فان قيل قد اتفقوا على أن الوصف فى الاستثناء من النفى يفيد العموم وليس كذلك والا لوجب المجالسة مع كل عالم اذا قال لا أجالس الا رجلا عالما قلنا الاستثناء من الحظر اباحة والعموم انما هو بالنظر اليها فانك اذا قلت لا أجالس الا رجلا لا يباح لك مجالسة رجلين فلما قلت الا رجلا عالما أبيح لك أن تجالس من شئت من العلماء فاحفظ هذا ولا تضعه بالذهول فانه من أسرار علم الاصول قال (بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده الخ) أقول فيه بحث لانك ستعرف أن قولهم من دخل هذا الحصن أولا فله كذا عام على سبيل البدل عند المصنف رحمه الله وهو أيضا من هذا القبيل ويمكن أن يدفع بان من عام قطعا وهذا الوصف لا يبطله بخلاف رجل فانه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما وتحقيقه أن هذا الوصف بحسب المفهوم يمكن تناوله

وإن دل فلا يدل الا على البعض الشرعى كما ذكره المصنف رحمه الله وبينه السيد الشريف قدس سره هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول والحق الذى لا يسوغ عنه العدول (قوله والاكثر على أنه غير عام الخ) وهم العراقيون من أصحابنا الحنفية بناء على شرط الاستغراق فى العام ومن لم يشترطه فيه كحنفية ما وراء النهر فهو عام عندهم قال بعض الافاضل واخراجها عنه على هذا الرأى ليس على ما ينبغى (قوله الا الله الخ) أجيب عنه بمنع كونه استثناء بل المعنى لو كان فيهما آلهة غير الله وصف بالا لتعذر الاستثناء لعدم شمول ما قبلها لما بعدها ودلالته على ملازمة الفساد لكونها فيهما دونه والمراد ملازمته لكونها مطلقا أو معه حملا لها على غير كما استثنى بالا حملا عليها (قوله لسلب العموم) أى رفع الايجاب الكلى ونفى الشمول لان نقيض الايجاب الكلى رفعه وسلبه سلبا بسيطا من غير دلالة على كون السلب كليا أو جزئيا فلا يكون فيه دليل على نفى الرؤية على ما ذهب اليه المعتزلة وغيرهم من المبتدعة والحق أن ظاهر الآية وسياق الكلام أنه لعموم السلب وشمول النفى لكل واحد فيكون حليا

ار

أو بكلمة أى أو بالنكرة المستثناة من النفى الثانى ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه أو لم يذكر مشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشئ واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين أو أكثر وقد يقال فى بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل فحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة فى صدر الكلام

الحكم فى المستثنين لمانع وهو لا يقدح فى الاطراد والمانع هو انه ليس فى وسعه كلام جميع رجال الكوفة ولا تزوج جميع نسائها عادة وفيه بحث لاقتضائه أن لا تكون النكرة الموصوفة فى مثل لا أجالس الا رجلا عالما عامة بمثل العلة المذكورة وهو أن ليس فى وسعه مجالسة جميع علماء الرجال هذا ويمكن أن يقال فى دفع النقض بمثل ماذكر ان العموم فيه ليس بالنظر الى لزوم التكلم بل بالنظر الى حصول البر فانه يحصل اذا كلم أحدا من أهل الكوفة أيا كان مثلا وكذا العموم فى مثل لا أكلم الا رجلا كوفيا بالنظر الى اباحة التكلم لا الى لزومه وبهذا التوجيه يندفع ماذكره الشارح من انتقاض العموم فى مثل لا أجالس رجلا عالما وفى مثل لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده فيقبل كل أحد فليتأمل (قوله ان تعليق الحكم بالوصف المشتق الخ) قيل تقييد الوصف بالمشتق مستدرك اذ تعليقه بالوصف الذى فى معنى المشتق مشعر بماذكره أيضا ويمكن أن يقال مراده بالمشتق المشتق بحسب المعنى سواء وجد الاشتقاق بحسب اللفظ أيضا أم لا لكن فيه بحث وهو أنه لو صح لوجب العموم فى قوله لا أجالس رجلا عالما اللهم الا أن يصار الى التوجيه الذى ذكرته وأما الجواب الذى نقلته الآتى من شرح البزدوى فقد عرفت مافيه والحق أن عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة أكثرى لا كلى على ماصرح به فيما بعد (قوله ويدل على هذا الاصل) أى على أن النكرة الموصوفة بصفة عامة عامة ثم لا يخفى أن الدلالة المذكورة انما هى فى النكرة المستثناة من النفى وكذا البيان المذكور بقوله وقد يقال وبقوله والوجه ما أشار اليه شمس الائمة ثم تحقيقه لا يختص

متعددا على سبيل البدل خاص بحسب الصدق والوجود فحين قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه فليتأمل قال (وفى هذا اشارة) أقول أى فى الاستدلال على العموم بالاستعمال فى هذين المثالين قال (ويدل على هذا الاصل أنه لو حلف الخ) أقول فيه بحث لان هذا الاصل لو صح لوجب العموم فى قوله لا أجالس رجلا عالما فالوجه أن يكتفى بالوجه الاول فان قيل هذا الوجه مختص بالاستثناء كما أشار اليه الشارح رحمه الله بقوله الآتى والوجه ما أشار اليه شمس الائمة الخ قلنا لا عموم للحكم ولا للعلة فى صورة الاستثناء بل العام حكم الاباحة فقط كما ذكرنا قال (وقد يقال فى بيان ذلك أن الاستثناء ليس بمستقل الخ) أقول القائل صاحب الكشف حيث قال ثم النكرة منه تقريرا والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من صدر الكلام وهو موضع نفى فلذلك عم ما دخل من النكرة تحته ضرورة وقوعها فى موضع النفى فصار فى التقدير كأنه قال لا أكلم رجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو الرجل الكوفى عاما فى صدر الكلام لكونه نكرة واقعة فى موضع النفى بقى كذلك بعد الاستثناء لانه عين ما دخل تحت صدر الكلام وهذا مؤيد بما ذكر محمد رحمه الله فى الجامع لو قال لامرأتين له كلما طلقت بطلاق واحدة منكرة فهى طالق فاله مرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغى أن تطلق احداهما غير معين وكان الخيار الى الزوج قال القاضى أبو حازم لان قوله فهى كناية عن الواحدة المذكورة سابقا فصار كأنه صرح بالواحدة وعند التصريح بها يقع طلقة واحدة على احداهما غير معين فكذلك هذا لان الواحدة المذكورة فى الشرط نكرة فى موضع النفى فتعم والكناية وهى قوله فهى لا تستقل بنفسها ولا تفيد اذا قطعت عن أول الكلام فلابد أن يؤخذ حكمها من أول الكلام لتصير مفيدة ولما

كليا فان ليس كل انما يكون سلبا جزئيا اذا أريد منه سلب المحمول عن الموضوع وأما اذا كان المراد منه سلب القضية بمعنى أنها ليست بمتحققة فى نفس الامر يكون سلبا كليا وهو الظاهر فيما نحن فيه لان الجزئى لا يفيد فائدة على أن هذا ينبغى أن يكون مجازا عن الجنس فهو لعموم السلب كقوله تعالى فان الله لا يحب الكافرين فيفيد سلب الحكم عن كل فرد ولكنه لا يدل على نفى الرؤية بل على نفى الادراك المستلزم للاحاطة كما فى قوله تعالى انا لمدركون وهو أخص منها ولئن دل فهو مؤول بما دل عليه الآيات البينات والحجج الجليات ومذهب السلف وأهل السلامة فى النصوص التى لا يتعلق بها حكم ناجز عدم الخوض فى معناها والسكوت عن طلب المراد منها بل الواجب هو الاقرار بها والتصديق بموجبها على مراد الله ورسوله وتفويض علمها الى من أنزلها ومن أنزلت اليه فكل من اثبات الرؤية ونفى ادراك الابصار ثابت فى مقتضاه وحق بالمعنى الذى عناه (قوله ولكلمة التوحيد) فان صحة الاستثناء تدل على عموم الصدر وقيل يعنى أنه لو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود يعنى لما كان اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا والاجماع على أنه توحيد والاشارة الى

هذا التقرير لم يقل فى قولنا لا اله الا الله ... والصحة الاستثناء وفيه نظر لانه انما يصح هذا الحكم لو كان الاستثناء اثباتا

عامة لوقوعها فى سياق النفى لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه فى مثل لا أجالس الا رجلا والوجه ما أشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان فى النكرة معنى الوحدة والجنسية

بصورة الاستثناء فليفهم (قوله ولا يخفى أن هذا البيان الخ) هذا الجواب نقض اجمالى للدليل المذكور والحل منع بقائها عاما بناء على زوال علة العموم بالاستثناء وهى الوقوع فى سياق النفى (قوله حيث قال ان النكرة اذا كانت الخ) قيل فيما ذكره تحكم لخفاء الملازمتين اللتين ذكرهما اذ يجوز أن يراد فى الاول لا أجالس الا جنس الرجال وفى الثانى لا أجالس الا رجلا واحدا موصوفا بصفة العلم والجواب عن الاول أن المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر من جنس المستثنى بقدر ما يصح الاستثناء فيكون تقديره لا أكلم الا رجلا لا أكلم الرجال الا رجلا فلو كان المستثنى عاما يلزم استثناء الكل من الكل وهو فاسد فان قلت فليقدر المستثنى منه اسما لا يصح العموم فى المستثنى قلت الاضمار للضرورة وهو يندفع بما ذكرنا فلا حاجة الى اضمار ما هو منه أعم منه كذا ذكره صاحب الكشف فى حواشيه عليه وعن الثانى ما ذكره الشيخ أبو المعين فى شرح الجامع الكبير وهو أن الحكم فى النكرة الموصوفة متعلق بالصفة دون الذات لسقوط اعتبار الذات بدون الوصف وصيرورتها معتبرة بوجود الوصف فكانت هى المعتبرة والمقصود بالذكر دون الذات فاعتبر تعميمها دون توحد الذات ألا ترى أن من قال اذا رأيت لى عبدا آبقا فرده لا يفهم منه الا العموم لان المقصود فى مثل هذا الموضع الصفة المقرونة باسم الذات وهى تتعمم فعممت النكرة بتعميمها الا اذا نص على اعتبار التوحد بان قرن به لفظ الواحد لان التعميم كان بضرب دلالة وهى ساقطة الاعتبار مع النص ولكن هذا فيما اذا كان المذكور نكرة لا تتعين عند المتكلم والسامع الا عند وجود الصفة وأما

عم المكنى لعدم استقلالها صارت الكنايات عامة أيضا فلما كرر صار حالفا بطلاقها فحنث فى الاول ومن حكم اليمين الاول اطلاق كل امرأة صارت محلوفا بطلاقها وقد صارتا كذلك فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكما طالق لان الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت فى موضع الاثبات فتخص فصار حالفا بطلاق واحدة منهما الا غير فلا تطلق الا واحدة منهما الا غير فلا تطلق الا واحدة غير معين بوضع جميع ما ذكرنا أنه لو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق ثم تطلق عمرة الا واحدة لان قوله وعمرة طالق مفهوم المعنى مفيد بنفسه فلا يحتاج الى تعريف حكمه مما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلا بد أن يؤخذ حكمه مما سبق هذا كلامه وأنت خبير بان ماذكره الشارح رحمه الله من جريان هذا البيان فى مثل لا أجالس الا رجلا جواب الزامى لا تحقيق فيه وأيضا لم يتعرض لما ذكر من التأييد بالمسائل فأقول وبالله التوفيق ههنا أن الاستثناء ليس بمستقل بل حكمه انما يؤخذ من صدر الكلام لكن لا على الوجه الذى ذكر فى صدر الكلام بل ان كان مثبتا فيه أخذ فى الاستثناء على وجه النفى وبالعكس وفيما نحن فيه قد كان مذكورا فيه على وجه النفى فافاد العموم ثمة وبعدما استثنى كان مثبتا فكان ينبغى أن لا يعم فان أراد بكونه عين ما دخل تحت صدر الكلام كونه عينه بحسب اللفظ فسلم لكنه لا يفيد وان أراد كونه عينه بحسب الحكم فممنوع كيف ومن جملة أحكامه أنه فى الصدر منفى وبعد الاستثناء ليس كذلك والعموم انما يستفاد من وقوعها فى سياق النفى فظهر أن علة العموم ليست ما ذكره من التأييد بالمسائل فلا يصح التأييد لانتفاء المخالفة بين حكمى الكلامين فيها كما كانت فى الاستثناء فقياسه عليها قياس مع الفارق كما يظهر لمن ينظر فيها بالتأمل الصادق قال (وتحقيق ذلك أن فى النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا أجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا أنه قد تنضم اليها قرينة دالة على أن القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة الخ) أقول فيه بحث لان الاوصاف التى تذكر فى هذه المواضع وتفيد العموم كالعالمية

هذا التقرير لم يقل فى قولنا لا اله الا الله من النفى وليس كذلك كما تقرر عند الحنفية (قوله والنكرة فى موضع الشرط) قيل عليه عموم النكرة فى موضع الشرط ليس الا لعمومها فى موضع النفى وذلك لان الشرط فى مثل ان فعلت فعبده حر اليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان مثبتا فهو عين المنع وان كان منفيا فهو للحمل ولا شك أن النكرة فى الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئى فنقيضه السلب الكلى والعموم وفى الشرط المنفى بالعكس ورد بان الحصر ممنوع لجواز أن يكون المراد فى مثل قوله ان قتلت كافرا فعبدى حر الحمل عليه لكفره وتحرير العبد شكرا له (قوله النكرة الموصوفة بصفة عامة الخ) قيل عليه ليس كل وصف يصلح قرينة للعموم للقطع بانه لا عموم فى مثل لقيت رجلا عالما ووالله لا جالسن رجلا عالما ولا كلمن اليوم رجلا كوفيا ولا تزوجن امرأة كوفية بل يصدق الخبر ويحصل البر بواحد والقرينة لا تنحصر فى الوصف للقطع بان القصد فى مثل تمرة خير من جرادة وأكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد فالحاصل أن عموم النكرة فى غير موضع النفى

فيكون

خاص من وجه عام من وجه) أي خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد

انما هو بحسب اقتضاء المقام نعم انه يكثر في الموصوف بوصف عام أجيب عن الاول بان الاصل مطرد الا أنه يتخلف عنه الحكم لمانع هو أنه ليس في وسعه ملاقاة الجميع ومجالستهم ومكالمتهم والتزوج بهن ولو عادة فكان من قبيل المقصور على البعض بالعادة وبان العموم ليس بالنظر الى الفعل بل بالنظر الى صدق الخبر وحصول البر فانه يحصل اذا لقى واحدا منهم أو جالسه أو كلمه أو تزوج واحدة وكذا في مثل لا أكلم الا رجلا كوفيا بالنظر الى اباحة التكلم لا الى لزومه وعن الثاني بان الكلام في الالفاظ التي تفيد العموم باسم الجنس لان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فاذا وصفت بصفة عامة أفادت نفي ارادة الوحدة فيتعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف واذا عريت عن الوصف بقيت على ما كانت عليه من الدلالة على الوحدة الشخصية والجنس (قوله بصفة عامة لا تختص بفرد واحد من افراد الموصوف) احترز عن نحو لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل أحد وليس المراد من عموم الصفة المعنى المعتبر في ألفاظ العام فلا يرد أن صفة النكرة

فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا أنه قد تنضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم لكل ما يوجد فيه الوصف الا أن القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة وأ كرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما وو الله لا اجالس رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا أنه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام (قوله خاص من وجه عام من وجه) فان قلت قد صرح فيما سبق ان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي أعني ما وضع لكثير محصورا ولو احد بل الاضافي أي ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر لا لمجموعه فيكون أقل تناولا

اذا كانت الذات معينة عند المتكلم غير أنها نكرة عند السامع لعدم المشاهدة فان النكرة ههنا لا تتعمم لعموم الصفة كما اذا قال رأيت في موضع كذا رجلا كوفيا لان هذا المذكور تعين ذاته عنده بالعهد السابق فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصر الاسم النكرة تابعا لها في الاعتبار فلم يتعمم بتعممها بل بقي متوحدا الى هنا كلامه (قوله الا أنه قد تنضم اليها قرينة) فيه بحث لان العموم في النكرة المذكورة لما استند الى القرينة وجب أن لا يذكر في هذا المقام لان الكلام في الالفاظ التي تفيد العموم بحسب الوضع وأما أن الدال بالقرينة موضوع فقد عرف جوابه في تحقيقه فيما مر (قوله الى مجرد الجنسية) قيل فيه بحث لان الاوصاف التي تذكر في هذا الموضع وتفيد العموم كالعالمية والكوفية ونحوهما ليست مما يفيد الجنسية التي تتضمنها النكرة بل انما يفيد النوعية نعم يفيد نفي ارادة الوحدة لكن لا يلزم منه القصد الى مجرد الجنسية فكان الواجب عليه أن لا يتعرض للقصد منها الى مجرد الجنسية بل يقول هكذا الا أنه قد تنضم اليها قرينة دالة على أن ليس القصد منها الى الوحدة فلا يختص ببعض الافراد الى آخر ما قال وجوابه أن الوصف اذا أفاد نفي ارادة الوحدة على ما اعترف به نفي ان المراد بالموصوف مجرد الجنس نعم مجموع الموصوف والصفة نوع لكن المراد هو الجنس في نفس الموصوف وهذا ظاهر جدا (قال المصنف فان قيل النكرة الموصوفة الخ) قيل الجواب ضعيف لانك قد تحققت فيما مر أن الموصوف بدون الصفة فيما نحن فيه خاص يفهم منه الوحدة والصفة تدفع احتمالها وتجعلها عاما فكيف يصح قوله خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد ومن هذا يعلم ضعف جواب الشارح أيضا عن سؤاله اللهم الا أن يقال المراد بالمطلق الذي لا يكون

والكوفية ونحوهما ليست مما يفيد الجنسية التي يتضمنها النكرة وانما تفيد النوعية نعم تفيد نفي ارادة الوحدة لكن لا يلزم منه القصد الى مجرد الجنسية التي يتضمنها النكرة مثلا اذا قيل لا أجالس الا رجلا يفهم منه الوحدة فاذا قيل الا رجلا عالما يفيد النوعية وانما يفيد مجرد الجنس اذا كان من خواص الجنس كما اذا قال الا رجلا من بني آدم كما أفاد في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه كما مر فكان عليه أن لا يتعرض للمقصد منها أي مجرد الجنسية بل يقول هكذا الا أنه قد تنضم اليها قرينة دالة على أن القصد منها أي الوحدة فلا يختص ببعض الافراد الى آخر ما قال قال (المصنف فان قيل النكرة الموصوفة مقيدا الخ) أقول الجواب ضعيف لانك قد تحققت فيما مر أن الموصوف بدون الصفة فيما نحن فيه خاص يفهم منه الوحدة والصفة تدفع احتمالها وتجعله عاما فكيف يصح قوله خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد ومن هذا يعلم ضعف جواب الشارح أيضا على سؤاله كما يظهر من النظر في مقاله اللهم الا أن يقال المراد بالمطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد في عبارة المصنف المطلق الواقع في غير صورة الاستثناء وباللفظ الآخر في عبارة الشارح رحمه الله غير ما وقع موصوفا ههنا بل وقع مطلقا في

(والنكرة فى غير هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقة اذا كانت فى الانشاء) نحو قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة (و يثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت فى الاخبار نحو رأيت رجلا

بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا فى قوله تعالى والذين يتوفون وأولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة (قوله والنكرة فى غير هذه المواضع) أى النفى والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل أكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة فى غير هذه المواضع مع انها عام ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت فى الانشاء فهى مطلق تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر

فيه هذا القيد فى عبارة المصنف المطلق الواقع فى غير صورة الاستثناء وباللفظ الآخر فى عبارة الشارح غير ما وقع موصوفا ههنا بل وقع مطلقا فى عبارة أخرى ولا يخفى أنه تكلف انتهى والجواب أن مراد المصنف بقوله الذى لا يكون فيه هذا القيد أن لا يؤخذ مع القيد وتوضيحه أن المصنف والشارح أخذا المطلق والعام الموصوف الواقع فى هذا الكلام جزأ ولا شك أن ذات الموصوف المجرد عن معنى الوحدة المقارنة عند مالم توصف النكرة بعامة وبالجملة فرق بين رجلا فى لا أجالس الا رجلا و بين رجلا فى لا أجالس الا رجلا عالما فان الاول خاص مقرون بالوحدة والثانى عام مجرد عنها فليفهم (قوله وذكر ابن الحاجب) تنبيه على تعدد ما يطلق عليه لفظ الخاص وتأييد لما ذكره فى الجواب (قوله ولا يخفى أن النكرة المصدرة الخ) اذا كان المراد به الاعتراض على المصنف يمكن ان يجاب عنه بان حكم النكرة المصدرة بكل يجىء فيما بعد فهى مستثناة عما ذكره ههنا ومعنى قوله تخص أن الاصل هو الخصوص فلا ينافى عروض العموم باقتضاء المقام وقد يجاب أيضا بان المدعى مهملة لا كلية وأن العموم فى مثل اكرم كل رجل فى الكل ورجل على حاله من الخصوص لان المراد به واحد من الجنس وحيث أضيف اليه كل كان معنى كل واحد من الجنس لا معنى رجل وحده فان معناه الآن كما كان وأما النفس والتمرة مثلا فالمراد بهما الجنس مجازا ولوجود الجنس فى كل فرد يشمل الحكم كلا من الافراد وهذا لا يسمى عموما لان هذين اللفظين أريد بهما معنى واحد وهو الجنس غاية الامر ان موارده متعددة (قوله ثم ان النكرة اذا كانت خاصا الخ) قيل هذا شرح لا يطابق المشروح اذ المفهوم منه أن الفرق بين المطلق والنكرة الواقعة فى الاخبار عراء الاول عن قيد الوحدة واشتمال الثانية عليه والمفهوم من المشروح أن الفرق بينهما كون الاول مجهولا عند المتكلم والسامع والثانية مجهولة عند السامع فقط وذلك لانك اذا استعملت النكرة فى الانشاء قلت مثلا اضرب رجلا فكما أن المخاطب لا يعرف الرجل فكذلك أنت بخلاف ما اذا قلت ضربت رجلا فانك تعرفه قبل الاخبار ولو بكونه مضروبا لك بخلاف المخاطب وأنت خبير بان هذا لا يطرد فى الاخبار فى نحو سأضرب رجلا وسأشترى غلاما ونحو ذلك فلذلك حمل الشارح كلام المصنف على الفرق بينهما باعتبار قيد الوحدة فى الثانية دون الاول موافقا لما دل عليه ظاهر كلامه فى بيان التقسيمات حيث جعل المطلق قسيما لما أريد به الفرد وبهذا التقرير يندفع أيضا الاعتراض بمنع كون مدار الفرق اعتبار قيد الوحدة وادعاء

عبارة أخرى ولا يخفى أنه تكلف والعجب أن هذا مع كونه فى غاية الظهور كيف ذهلوا عن الوقوف عليه والشعور وقال (وهذا كما قالوا فى قوله تعالى والذين يتوفون وأولات الاحمال الخ) أقول هذا تمثيل لاطلاق العام والخاص على ما هو عام وخاص من وجه بخلاف ما نقل عن ابن الحاجب فانه لا يفيد سوى جواز اطلاق التخصيص على ما ليس بتخصيص على الاصطلاح المشهور واطلاق العام على ما ليس بعام على ذلك الاصطلاح وقال (ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت فى الانشاء الخ) أقول هذا شرح لقول المصنف لكنها تكون مطلقا فى الانشاء الى آخره لكن الشرح لا يطابق المشروح فان المفهوم من الشرح أن يكون

زائد

لا تكون الا نكرة مثلها فاذا جاز عمومها حال كونها صفة فبالاولى النكرة الموصوفة لانه وحدها (قوله عندنا الخ لقوله تعالى ولعبد مؤمن الخ) اشارة لرد من زعم أن عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر أو بكلمة أى أو بالنكرة المستثناة من النفى للقطع بان هذا الحكم عام فى كل عبد مؤمن وكل قول معروف (قوله فيعم لعموم العلة الخ) فلا يحنث بمجالسة عالمين وأكثر بخلاف قوله لا أجالس الا رجلا حيث يحنث بمجالسة رجلين لان النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيتناول ذلك النوع لصيرورته مستثنى واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيختص به فان قيل يجوز فى الاولى أن يراد لا أجالس الا رجلا موصوفا بصفة العلم وفى الثانية لا أجالس الرجال فهذا الفرق تحكم قلنا الحكم فى النكرة الموصوفة متعلق بالصفة دون الذات لسقوط إعتبارها بدون الصفة فكانت الصفة هى المعتبرة والمقصود بالذكر فاعتبر تعميمها دون

فاذا أعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا أعيدت معرفة كانت عينها لان

زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت فى الاخبار مثل رأيت رجلا فهى لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى أن تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة أو فرد منها أو ما صدقت هى عليه واحدا كان أو أكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع فى جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين وأما النزاع فى عموم النكرة فى الانشاء والخبر فالحق انه لفظى لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب فى مثل أعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفى مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفى مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير أى فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة أى بقرة كانت وتحرير رقبة أى رقبة كانت فان سمى مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم (قوله فاذا أعيدت نكرة) لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص

أنه اعتبار قيد الجهالة لان رجلا فى مثل قولنا رأيت رجلا لا شك أنه معين فى نفسه لكنه مجهول عند السامع بالنسبة الى دلالة اللفظ وفى المطلق ليس بمعين حتى يكون مجهولا بل شائع والفرق بين المعين والمجهول والشائع ظاهر (قوله وهذا معنى قولهم المطلق الخ) قد يقال ليس معنى القول المذكور أنه للحقيقة لا غير بل أنه لما صدق عليه الحقيقة من غير التعرض للصفات فان الذات يراد به هذا (قوله فانه انشاء للامر الخ) قيل فيه تكلف التزام وضع جديد فالاحسن أن يقال هو فى تقدير أن الله تعالى يقول لكم اذبحوا بقرة (قوله ولقائل أن يقول الخ) أجيب بان معنى المطلق هو التعرض لحقيقة الشئ من حيث هى هى أى من غير تعرض لقيد زائد على ما صرح به صاحب الكشف وغيره من الاصوليين فلا تعرض فيه لقيد الوحدة وما اجزاء ذبح البقرة الواحدة واعتاق الرقبة الواحدة فلتحقق تلك الحقيقة فى ضمن تلك الوحدة لا لان الوحدة معتبرة فى تحقق الاجزاء ولهذا يتحقق الاجزاء باعتاق عشر رقبات دفعة قال صاحب الكشف الماهية فى ذاتها لا واحدة ولا متكثرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة معينة وهو اسم العدد ولكثرة غير معينة هو العام ولوحدة معينة هى المعرفة ولوحدة غير معينة هى النكرة (قوله على أنهم جعلوا الخ) طعن على الحنفية بانهم مناقضون لانفسهم حيث جعلوا من فى مثل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا عاما ولم يجعلوا النكرة فى موضع الاثبات كذلك

الفرق بين المطلق وبين النكرة الواقعة فى الاخبار عراء المطلق عن قيد الوحدة واشتمال تلك النكرة والمفهوم من المشروح أن يكون الفرق بينهما كون المطلق مجهولا عند المتكلم والسامع معا وكون تلك النكرة مجهولة عند السامع فقط وذلك لانك اذا استعملت النكرة فى الانشاء وقلت مثلا أضرب رجلا فكما أن المخاطب لا يعرف الرجل فكذا أنت بخلاف ما اذا قلت ضربت رجلا فانك تعرفه قبل الاخبار ولو بكونه مضروبا لك بخلاف المخاطب فان قيل قد استفاده الشارح رحمه الله من قوله ويثبت بها واحد مجهول حيث ذكر الواحد ههنا لا فى بيان المطلق قلنا ذكره ههنا لضرورة وصفه بمجهول عند السامع حتى لو لم يذكر لعذر فعلم أن اعتراض الشارح رحمه الله بقوله ولقائل أن يقول الخ انما يرد على ما أخذ من عبارة المصنف رحمه الله تعالى لا على مقصده كما لا يخفى على البصير المنصف قال (فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود الى قوله على أنهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا الخ) أقول يرد عليه أنا نسلم أنه من هذا القبيل فان

الاصل فى اللام العهد والمعرفة اذا أعيدت معرفة

توحيد الذات الا اذا نص على اعتبار التوحيد وأما اذا كانت غير موصوفة والمستثنى منه غير مذكور فيقدر من جنس المستثنى ما يصح منه الاستثناء لانه أمر ضرورى مقدر بقدر الضرورة فلو كان المستثنى عاما يلزم استثناء الكل من الكل بلفظه وهو فاسد لان المستثنى منه عام لوقوعه فى سياق النفى (قوله كان الرجل عاما أيضا) قال أبو المعين رحمه الله هذا فيما اذا كان المذكور غير متعين عند المتكلم والسامع الا بهذه الصفة ولا منصوص على اعتبار التوحيد وأما اذا كان متعينا عند المتكلم لعهد وقع له به من مشاهدة سابقة له على المتكلم غير أنه غير متعين عند السامع لعدم المشاهدة أو منصوص على الوحدة فالنكرة لا تعم لعموم الصفة كما اذا قال رأيت فى موضع كذا رجلا كوفيا أو رجلا واحدا الا أن الرجل المذكور تعين ذاته عنده بالعهد السابق فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصر الاسم المنكر تابعا لها فى العموم (قوله والنكرة فى غير هذه المواضع الخ) قيل عليه هذا يشمل النكرة المصدرة بكل والمستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس ورداهم

اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثانى غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير والتعريف أو بدونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام أو الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور أولا اما أن يكون نكرة أو معرفة وعلى التقديرين اما أن يعاد نكرة أو معرفة فيصير أربعة أقسام وحكمها أن ينظر الى الثانى فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا فى الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذى هو الاصل فى اللام أو الاضافة وذكر فى الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثانى مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا فى الكل سواء قدم أو اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسى

صفحنا عن بنى ذهل * وقلنا القوم اخوان
عسى الايام ان يرجعـ * ـن قوما كالذى كانوا

مع القطع بان الثانى عين الاول وفيه نظر أما أولا فلان التعريف لا يلزم أن يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان تكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثانى عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك وأما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثانى للاول كثير فى الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب أنزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وقوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على أن ينزل آية الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعنى قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظى وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى

مع أنهما بمعنى واحد أجاب عنه الفاضل الشريف بالفرق فان العبارة فى من دخل مستغرقة لكل فرد ولو على سبيل البدل بخلافها ههنا فانها متعرضة لواحد يمكن تحققه فى ضمن أى معين كان ولا عموم فيه أصلا وأجاب جدى فى فصول البدائع بان عده خاصا بعارض القيد لا ينافى عده عاما بأصله كما فى من دخل هذا الحصن اليوم وحده قبل كل أحد (قوله مع القطع بان الثانى عين الاول) فيه بحث لان فى البيت ثلاث احتمالات أحدها أن يكون المراد بالقوم فى الموضعين بنو ذهل والثانى أن يكون المراد بالاول بنو ذهل وبالثانى هو وقبيلة الشاعر والثالث أن يكون المراد به فى الموضعين المجموع ففى الاحتمالين الثانى عين الاول وفى واحد غيره فلا مساغ للقطع (قوله أما أولا) أجيب عنه بان كلامه بناء على تقدير العهد (قوله قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب) أجيب عنه بان مراد صاحب الكشف أيضا أن الاصل ما ذكر ومبنى الاصول على انتفاء قرينة خارجية وفى الآية الكريمة دليل على أن الكتاب الثانى غير الاول فلا يرد نقضا على ما ذكره وبهذا التوجيه يندفع النقض بالآيتين أيضا لان عدو صارف عن أن يكون المراد بالثانى عين الاول وكذا رفع الدرجات فى الآية الثانية صارف عن ذلك على أنه ربما يدعى أن الكلام فى المعرف باللام كما يدل عليه قول المصنف لان اللام للعهد فلا يرد المعرف بالاضافة (قوله أما أولا) أجيب عنه بان كلامه بناء على تقدير العهد وأما ثانيا أجيب عنه بان مدلول الكل الافرادى ليس هو مجموع الافراد ابتداء بل واحدا بعد واحد مع قطع النظر عن انضمام الغير الى أن يستغرق جميع الافراد فيكون

العبارة ثمة مستغرقة لكل فرد ولو على سبيل البدل بخلافها ههنا فانها متعرضة لواحد يمكن تحققه فى

وهذا

واجيب عنه بان النكرة المصدرة بكل بمنزلة المستثنى من هذا الحكم لحى

ثمرة خير من جرادة مع أنها عامة حكمها فيما بعد وعموم نفس وثمرة مجاز لا حقيقة على ارادة الكل من الجزء مع أن المراد من قوله خاص أن الخصوص حقه وأصله وهو لا ينافى عروض العموم باقتضاء المقام وقيل ثم النزاع فى عموم النكرة فى الانشاء والخبر لفظى لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب فى مثل أن تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة بل المراد ذبح أى بقرة فان معنى هذا عام ما فقام والا فلا والحنفية جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا عاما مع أنه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم وهذا طعن على الحنفية شكر الله مساعيهم بأنهم مناقضون لانفسهم حيث جعلوا مثل من دخل الخ عاما ولم يجعلوا النكرة فى موضع الاثبات كذلك مع أنهما لا فرق بينهما وأجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان العبارة فيمن دخل مستغرقة لكل فرد ولو على سبيل البدل بخلافه هنا فانها متعرضة لواحد يمكن تحققه فى ضمن أى معين ولا عموم فيه أصلا وأجاب العلامة الفنارى رحمه الله بان عده خاصا بعارض القيد لا ينافى عده عاما بأصله

فكذلك في الوجهين) أي اذا أعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان أعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه (قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين والاصح أن هذا تأكيد

وهذا كتاب أنزلناه البيت الى قوله ان تقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي أنزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة (قوله فكذلك في الوجهين) يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا أعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم (قوله لن يغلب عسر يسرين) منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما وروي عن النبي عليه السلام أنه خرج الى أصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على أن الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا للتفخيم أو للافراد وتعريف العسر للعهد أي العسر الذي أنتم عليه أو الجنس أي الذي يعرفه كل أحد وقال فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقد قال فخر الاسلام فيه نظر ووجهه بان الجملة الثانية ههنا تأكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها

مدلول النكرة عين المراد ابتداء ودا خلا في المراد انتهاء (قوله كقوله تعالى وهو الذي أنزل عليك الكتاب) ليس نظم الآية الكريمة على ما ذكره بل وأنزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب (قوله ذات يوم) هذا من قبيل اضافة المسمى الى الاسم أي مدة صاحب هذا الاسم ونظيره لقيته ذات يوم مرة وذات ليلة ونحوهما (قوله وقد قال فخر الاسلام فيه نظر) قال صاحب الكشف بعد أن بين وجه

ضمن أي معين كان ولا عموم فيه أصلا قال (وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي أنزل عليك الكتاب) أقول هكذا وقعت العبارة في النسخ ونظم القرآن ليس كذلك بل هو هكذا وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب قال (فتنكير يسرا للتفخيم أو الافراد الخ) أقول يعني اذا ثبت التغاير بين اليسرين حيث كان الكلام الثاني مستأنفا غير مكرر فيتناول يسرا بعضا غير البعض الاول وجب أن يراد بتنكيره التفخيم كما ذهب اليه صاحب الكشاف ويقصد باليسرين التفخيمين ما تيسر لهم من الفتوح في أيام رسول الله صلى الله عليه وسلم وما تيسر لهم في أيام الخلفاء الراشدين ويقصد يسر الدنيا ويسر الآخرة أو يراد بتنكيره الافراد كما جوزه الامام البيضاوي حيث قال واليسر منكر فيحتمل أن يراد بالثاني فرد يغاير ما أريد بالاول واذا ثبت الاتحاد بين العسرين وجب أن يجعل تعريفه للعهد أو الجنس اظهور أن لا وجه للاستغراق قال صاحب الكشاف وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما أن يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد مالا واما أن يكون للجنس الذي يعلمه كل أحد فهو هو أيضا قال (وقد قال فخر الاسلام فيه نظر ووجهه الخ) أقول قال الامام فخر الاسلام ان لام المعرفة للعهد وهو أن يذكر شيئا ثم يعاوده فيكون للمعهود قال تعالى كما أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول أي هذا الذي ذكرناه فيكون هو الاول وذلك معنى قول ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر واحد يسرين لان العسر أعيد معرفة واليسر أعيد نكرة أي صحت هذه الحكاية عنه وفيه نظر عندنا فذهب بعض الشراح الى أن معناه أن في الاصل المذكور وهو أن المعرفة اذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى نظرا فانه قد ينعكس كما سيأتي من الامثلة وقال صاحب الكشف والظاهر أنه ليس راجع الى هذا الاصل فانه مذهب أهل البصرة والكوفة بل هو راجع الى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين يعني لو ثبت هذا القول منه

كما في من دخل الحصن اليوم وحده فله كل أحد (قوله لكنها تكون مطلقة) أي تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد فان المطلق عند مشايخنا الحنفيين رحمهم الله هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والماهية في نفسها لا واحدة ولا كثيرة وذلك لان اسم الجنس عندهم موضوع لنفس الطبيعة دون الافراد والفرق بينه وبين علم الجنس أن علم الجنس موضوع لها باعتبار الحضور الذهني والتعين النوعي بخلاف اسم الجنس فهو دال عليها من غير تعرض لقيد ما وقيل عليه لا نسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى أن تذبحوا بقرة وتحرير رقبة ذبح فرد من البقرة واعتاق واحدة من الرقبة ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى أنه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين قلت اللفظ لا يدل الا على معناه وهو نفس الحقيقة على التحقيق وعند أهله وحيث

وان أقر بالف مقيد بصك مرتين يجب ألف (وان أقر به منكرا يجب ألفان عنده أي عند أبي حنيفة رحمه

الله الآن يتعدد المجلس) فالاقسام العقلية أربعة ففي قوله تعالى كما أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول أعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى ان مع العسر يسرا أعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور وهو ما إذا أقر بالف مقيد بصك ثم أقر في مجلس آخر بالف منكرا لارواية لهذا ولكن ينبغي أن يجب ألفان عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى

تكرر صريح لها فلا تدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على أن معه كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح أن هذا تأكيد (قوله وان أقر بالف) يعني لو أراد صكا على الشهود فاقر

النظر وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس لن يغلب عسر واحد يسرين واستبعد الحكم بعدم الاستقامة على قوله بانه حبر الامة ورئيس المفسرين سيما وقد تأيد قوله بما نقل عن النبي عليه السلام ولك أن تقول القول في قوله لا يستقيم قول ابن عباس بمعنى المصدر ومعنى الكلام أنه لا يستقيم أنه قال هذا وعلى تسليم أنه بمعنى المقول الاعتراض على المقول بعد التردد في صحة الحكاية والرواية لا يفيد القدح في ابن عباس رضي الله عنه بل الظاهر منه تقوية جانب عدم الصحة وأما ماروى عن النبي عليه السلام فبعد تسليم صحة الرواية يحتمل أن يتعلق بغير الآية أو نقول انما يكون بعد اليسر لان اليسر مقدم والعسر عارض فاذا كان معه يسر آخر فهو واذن يسران والعسر واحد هذا وفي قول المصنف قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الآية مناقشة لانه ان أراد به الجملة الاولى فلا بد أن يقول فان بالفاء وان أراد الثانية فقوله الآية ليس في موقعه لانها انما يذكر فيما اذا كان المذكور بعض آية وتعلق المقصود بما سوى المذكور أيضا بل بما بعده من البعض الآخر وههنا ليس كذلك لان المذكور آية مستقلة والمقصود وان تعلق بما قبله الا أنه أيضا آية مستقلة فان قلت قوله الآية مجرور على أنه بدل من قوله لا منصوب على اضمار الفعل ولا يقدح فيه كون ان مع العسر يسرا أيضا بدلا من قوله بمعنى مقوله لان تعدد البدل جائز كما أشار اليه صاحب الكشاف في أول حم المؤمن قلت الجائز الذي أشار اليه صاحب الكشاف هو البدل من البدل وهو ههنا بعيد بحسب المعنى كما لا يخفى وأما البدل الثاني من المبدل منه الاول ففي جوازه فيما سوى بدل البدل تردد ولم يذكر في عامة كتب النحو نفيا واثباتا الا أن الشيخ أبا حيان نقل في البحر المحيط عن بعض النحاة أنه لا يجوز لانه قد طرح ولك أن تختار الثاني وتقول قوله الآية بدل مما قبله أو صفة مؤولة ولا يتعين

يخرج على هذا الاصل وتكون الجملة حينئذ المذكورة على سبيل الاستئناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة على وجه التكرير للجملة الاولى لتقرير معناها في النفوس وتمكينها في القلوب كما كرر قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين أولى لك فاولى ثم أولى لك فاولى وكما كرر المفرد في قولك جاءني زيد زيد وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس رضي الله عنه لن يغلب عسر واحد يسرين فهذا معنى النظر كذا قال صاحب الكشف وتبعه غيره حتى المصنف والشارح رحمهما الله تعالى وأقول هذا في غاية البعد لان ابن عباس رضي الله عنه رئيس المفسرين وأهل اللسان بحيث يوجد منه اللغة والقاعدة ولكثرة علمه سمى حبر الامة فكيف تخفى عليه قاعدة أطبق عليها أهل العربية بأسرهم وأيضا نقل صاحب الكشاف هذا الكلام عنه وعن ابن مسعود رضي الله عنه ثم قال وقد روى مرفوعا أنه صلى الله عليه وسلم خرج ذات يوم وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين فقصر الاسلام مع كونه في العلم والعمل قليل النظر كيف يجترئ على هذا الخطب الخطير فالصواب عندي أن يرجع ضميره فيه الى الحكاية بقرينة لفظا ومعنى وتذكيره لكون الحكاية أولا بان مع الفعل كما سيذكر الشارح رحمه الله ان شاء الله تعالى فكأنه قال وذلك معنى قول ابن عباس رضي الله عنه في تفسيره قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين ان صحت هذه الحكاية عنه لكن في صحتها نظر عندنا معاشر الرواة والحفاظ اما باعتبار أصل الحكاية لاحتمال أن لا تقع عن أصلها اذ لم ينقل بالتواتر والمشهور أو باعتبار أن هذا القول على تقدير وقوعه لم يكن في تفسير هذه الآية لجواز أن يكون امتدادا لبيان حال المؤمن الكامل فانه يرى في الدنيا تارة يسرا وأخرى عسرا وفي الآخرة لا يرى الا يسرا ولن يغلب عسر دار يسر دارين وهذا الذي ذكرته هو

(قوله فاذا أعيدت نكرة كانت الخ) أي الاصل في الاعادة عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والدليل هو هذا التفصيل

ما يفهم منه الفرد في مظانه انما هو من دلالة التنوين بدليل اطلاقه بدونها على الواحد والكثير وأما الذين فسروا المطلق بقولهم انه الشائع في جنسه ليسوا منهم في شيء بل هم القائلون بوضع اسم الجنس للفرد المنتشر وهو بعيد من التحقيق وانى لهم التناوش من مكان سحيق وانما المحققون هم الذين فسروا المطلق بقولهم هو المتعرض للذات دون الصفات وذهبوا الى أن اسم الجنس موضوع للطبيعة دون الفرد المنتشر

عندهم

عندهم مرتين أو أكثر بألف في ذلك الصك فالواجب ألف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل أقر بحضرة شاهدين بألف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بألف من غير بيان السبب فعند أبي حنيفة رحمه الله يلزمه ألفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما اياهما في رواية وهذا بناء على أن الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل ألف صكا وأشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا ألف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم ألف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تأثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو أقر بألف عند شاهد وألف عند شاهد آخر أو بألف عند شاهدين وألف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط وفي صورتان احداهما ان يقر عند شاهدين بألف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بألف مقيد بما في هذا الصك وينبغي أن يكون الواجب ألفا اتفاقا لان النكرة أعيدت معرفة والاخرى أن يقر بألف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بألف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف رحمه الله تعالى فيها انه يجب أن يكون اللازم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ألفين بناء على انها معرفة أعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول (قوله ومنها أي وهي نكرة تعم بالصفة) يريد انها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا يكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر وأما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه تم الواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ

فيه المعنى المذكور (قوله لكونه معرفا بالمال الثابت في الصك) فيكون في حكم المعرف بالاضافة فلا ينافي ما سبق ان طريق التعريف هو اللام أو الاضافة (قوله بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين الخ) وجه اشتراط المغايرة انها تناسب التعدد في المال وتحققه ووجه اشتراط عدم المغايرة أن تكثير الشهود المتغايرة لافادة تأكيد الحق الاول بخلاف تكرير الشهود الاول في الاشهاد اذ لا يتأكد به الحق الاول فالظاهر الحمل على اثبات حق آخر (قوله على تخريج الكرخي) قيد به لانه على الخلاف على تخريج الرازي (قوله وتخريج المصنف الخ) كأنه احتراز عن تخريج صاحب الكشف وفي كون اللازم على تخريجه خفاء لان الثاني ليس عين الاول عنده حتى يكون اللازم القابل داخلا فيه والمراد من الاول الاستغراق كما مر فليتأمل (قوله وان كانت معرفة بحسب اللفظ) وقيل هو مثل مثل وشبه وغير في التوغل

يحمل أيضا ما روى عن النبي عليه السلام مرفوعا فان المشهور عند أهل الحديث أن المرفوع ما أضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم قولا له أو فعلا سواء أضافه اليه صحابي أو تابعي أو من بعدهما وسواء اتصل اسناده أم لا قال العراقي فعلى هذا يدخل المتصل والمرسل والمنقطع والمعضل قال (لكونه معرفا بالمال الثابت في الصك) أقول فيكون الالف في حكم المعرف بالاضافة الى الصك فلا ينافي ما سبق أن طريق التعريف هو اللام أو الاضافة قال (بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين الخ) أقول وجه اشتراط مغايرتهما أن المغايرة تناسب التعدد في المال وتحققه ووجه اشتراط عدم مغايرتهما ان تكثير الشهود المغايرة لافادة تأكيد الحق الاول بخلاف تكرير الشهود الاول في الاشهاد اذ لا يتأكد به الحق الاول قال (يريد أنها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات) أقول فان قيل قد سبق أن النكرة في الشرط كما في النفي لا يقال لم يقع في الشرط بل هو كلمة شرط لانا نقول هو في المعنى واقع في الشرط لان معنى أي عبيدي ضربته ان ضربت من عبيدي فتنا أي للاثبات وضعا بمعنى أنه موضوع لاثبات

يعني ان العبرة للثاني فان كان معرفة فهو الاول سواء كان معرفة أو نكرة والا فغيره كذلك والا فكيف يمكن القول باجراء هذه القاعدة في مثل قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل فانه أعيد المعرفة معرفة مع المغايرة بينهما وما في التلويح كقوله تعالى وهو الذي أنزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب غلط فانه ليس في القرآن آية على هذا التركيب بل نظم الآية الكريمة قوله تعالى وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا الآية وكذلك غلط في ذكر آية سورة الانعام حيث أقحم فيها لفظ اليك بين قوله أنزلناه وقوله مبارك وقال كقوله تعالى وهذا كتاب أنزلناه اليك الى قوله الخ وفي مثل قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله فانه أعيد النكرة نكرة مع عدم المغايرة بينهما وفي مثل قوله تعالى وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون أن تقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فانه أعيد النكرة معرفة مع المغايرة بينهما وفي مثل قوله تعالى

وان قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال أي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان في

والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا أو صلة أو شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم أيكم أحسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتدأ وأحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق أي عبيدي دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل أي الرجال أتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما (قوله فان قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه) جميعا معا أو على الترتيب عتقوا جميعا وان قال أي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما أضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها أي وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل وأما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا

في الابهام فلا يتعرف بالاضافة (قوله للفرق الظاهر الخ) وجه الفرق أنه ليس للمأمور في الاول الا اعتاق عبد واحد متصف بدخول الدار من عبيد الآمر وفي الثاني له أن يعتق كل عبد من عبيده دخل الدار قيل لقائل أن يقول لا نسلم أن هذا الفرق لاجل أن كلمة أي عام بحسب الوضع لم لا يجوز أن تكون كلمة أي من جهة توغلها في الابهام بحيث لا يتعين معناها وان أضيفت الى المعرفة كما صرح به صارت قرينة من العموم حتى صار عمومها عند اتصافها بصفة عامة مطردا بخلاف سائر النكرات الموصوفة بصفة عامة وفيه نظر اذ قد سبق أن غير أي من النكرات قد يعم بعموم الصفة وان لم يكن مثل أي في الابهام فلا بد من بيان وجه عدم عموم عبيد في المثال المذكور مع تحقق الصفة المعممة لاي فيه أيضا على تقدير أن يكون عموم أي وضعيا اللهم الا أن يقال وجه عدم عمومه ما في من التبعيضية من تأكيد التخصيص الرافع لعلية الدخول للاذن بالاعتاق وتمحض ارادة الواحد من الجمع فقط ولا يلزم من هذا أن لا يكون عموم أي من الوصف فتأمل (قوله ضعيف لجريان ذلك الخ) قيل عليه الاستدلال ليس بصحة الجواب بالمفرد بل بعدم الصحة الا به كما صرح به صاحب الكشف وكذا استدلالهم بعدم جواز عود ضمير الجمع اليه لا بجواز عود ضمير المفرد وأنت خبير بانه صرح في آخر البحث بجواز عود ضمير التثنية والجمع اليه فالظاهر صلوح الجواب بهما أيضا لعدم القول بالفصل (قوله وفي الثاني قطع عن الوصف) لا يقال سلمنا ان أي قطع عن الوصف ولم يتعمم به الا أنه نكرة في موضع الشرط بدليل دخول الفاء في حيزه والنكرة في موضع الشرط تعم فينبغي أن تعم أي في هذه الصورة أيضا لانا نقول النكرة اذا وقعت في حيز الشرط تعم كالواقع في حيز النفي لكن لا يلزم منه أن تعم اذا كانت بمعنى الشرط

الحكم لواحد من الجملة لو الشرط للنفي دلالة أي من جهة دلالة الحال وسوق الكلام لان المعنى في مثل ان دخلت الدار فكذا الا تدخل فانك ان دخلت فكذا الا وضعا فانه ليس الا تعليق أمر به ولهذا لم يدل على النفي في عين الحمل مثل ان دخلت الحصن فلك كذا والاول بالذات والثاني بالغير ولا شك أن ما بالذات أولى مما بالغير فيترجح جانب الاثبات على النفي فلا يعم أي بالشرط وان توصل في كونه للاثبات بانه للفرد المبهم سواء أثبت أو نفي يدفع بان المراد ان ايا لمرض الاثبات والحمل والشرط للنفي والمنع على ما ظهر من موارد الاستعمال قال

الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه

انما الحكم لواحد لانه أعيد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة بينهما وذلك لان المقصود من وضع القواعد هو التمكن من الاستدلال على مطلوب نظري ومعلوم خفي بجعلها كبرى على صغرى سهلة الحصول واذا كان المطلوب معلوما في نفسه محفوفا بقرائن لفظية أو عقلية فالقاعدة مستغنى عنها وذهب صاحب الكشف الى أن العبرة للمعرفة منهما فان أعيدت النكرة نكرة فالثانية مغايرة للاولى والا فعينها لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا سواء قدم أو أخر ومثل بشعر الفند الزماني

صفحنا عن بني ذهل
وقلنا القوم اخوان
عسى الايام ان يرجع
ن قوما كالذي كانوا

وهذا البيت أورده أبو تمام الطائي في كتاب الحماسة وتمامه

فلما صرح الشر
فامسى وهو عريان
ولم يبق سوى العدوا
ن دناهم كما دانوا

مشينا مشية الليث * غدا والليث غضبان
بضرب فيه توهين * وتخضيع واقران

جميعا

جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بطاقة حمل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بطاقة الحمل (قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو) لانه ان أريد بالوصف النعت النحوى فلا نعت في شئ من الصورتين اذ الجملة صلة أو شرط لان أيا هنا موصولة أو شرطية باتفاق النحاة وان أريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم ألا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا أقربكما الا يوما أقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم وأجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة ويجوز أن يصير اليوم عاما به وأيضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها

وهنا كذلك (قوله بطاقة الحمل من كل منهم) الاظهر أن يقول من جميعهم لان الفرض أنه لا يطيق حملها واحد منهم الا أن يراد الكل المجموعى أو يراد من كل ممن يطيق حملها وهي الجماعة (قوله لكن ينبغي أن يطيق الكل الخ) هذا مذكور في بعض النسخ وليس المراد منه الاعتراض على ما ذكره فيما اذا كانت الخشبة لا يطيق حملها واحد بل تحقيق المسئلة ولعله انما قال ينبغي لانه خرجها من القاعدة ولم ير نصا في الكتب (قوله مشكل من جهة النحو) سماه مشكلا رعاية للادب اذ الكلام منقول عن قدماء المشايخ والاظهر المذكور يدل على الفساد لا الاشكال وأما كونه من جهة النحو فعبارة عن وروده بملاحظة اصطلاح النحو فان الشق الاول مبنى على النعت النحوى والثاني على ارجاع الضمير وأجاب صاحب التوضيح عن الاشكال بان الصفة انما تكون معممة اذا كان لمأخذ اشتقاقها صلاحية السببية وضرب كل من العبيد للمخاطب له صلاحية السببية الحرية بان تكون مضروبية المخاطب لعبيده مطلوبة للمتكلم بحض العبيد عليه وضرب المخاطب للعبيد ليس له حرية المضروبية سببية ظاهرة بل الضرر مقتضى الشفقة والضرب ينافيها فلم تكن عامة فلم يتعمم بها أي في الثاني قطع الوصف المعمم عنه وفيه نظر لان المسئلة في قولك أي عبيدى استكتبته هذا الكتاب فهو حر كأي عبيدى ضربته والجواب المذكور لا يطرد في مثله فتأمل (قوله عام بعموم الوصف) حتى لو قال هذا الكلام لامرأته وجامعها لم يكن ايلاء فله أن يجامعها متى شاء بخلاف ما اذا كان اليوم خاصا فانه يكون حينئذ موليا بعد تحقق القربان الاول لانه حينئذ يكون اليوم الواحد مستثنى ويصير الحلف بعد القربان منعقدا بالنظر الى سائر الايام (قوله فان الفعل متصل به حقيقة) وأما المتصل بالمضروب

(وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان أريد بالوصف الخ) أقول اعترض عليه بانه لا يدل على اشكاله بل على فساده ولو سلم فلا يدل على اشكاله من جهة النحو فقط بل منها ومن غيرها بل اشكاله من جهة النحو ان ضمير ضربك كما هو راجع الى أي وبذلك اتصف بالمضروبية فكيف قطع الوصف عنه وليس بشئ لان تسميته مشكلا لرعاية الادب اذ الكلام منقول عن قدماء المشايخ وأما كونه من جهة النحو فعبارة عن وروده بملاحظة اصطلاح النحو فان الشق الاول مبنى على لغة النحوى والثاني على ارجاع الضمير كما اعترف به نفسه والعجب أنه اختار ما نسبته الى النحو ليس بظاهر وترك ما هو في غاية الظهور فان قيل قد تركه المصنف رحمه الله تعالى أيضا قلنا لغاية ظهوره لا لادعاء انه غير متعلق بالنحو قال (بخلاف الزمان الخ) أقول هذا جواب عن قوله ألا يرى أن يوما قال (وأيضا المفعول به فضلة الخ) أقول انه فضلة بخلاف الفاعل ومع ذلك ثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر أثره في التعميم لانه فوق الضرورة بخلاف المفعول فيه فانه وان كان فضلة لم يثبت ضرورة اذ قد صرح به وقصد وصفه بصفة فينبغي أن يحصل باعتباره لعموم مع

وطعن من فم الزق غداة الزق ملآن وبعض الحلم عند الجهل للذلة اذعان وفي الشر نجاة حين لا ينجيك احسان واعترض عليه بان الاستغراق غير لازم من التعريف بل الاصل العهد وان اعادة المعرفة نكرة مع المغايرة بينهما كثير كما في قوله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب أنزلناه وان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك وأجيب بان كلامه عند تعذر العهد وانتفاء القرينة وفي الآيات صوارف عنه وقرائن للمراد ولهذا تمثل بالبيت دون الآيات وان مدلول الكل الافرادى ليس هو مجموع الافراد ابتداء بل واحد بعد واحد مع قطع النظر عن انضمام الغير الى أن يستغرق جميع الافراد فيكون مدلول النكرة عين المراد وداخلا فيه انتهاء (قوله لان الاصل في اللام العهد) اما لان الكلام في المعرف باللام دون المعرف بالاضافة وقد نص على ذلك بعضهم أو لان الاضافة فرعه ومشاركة له في هذا الحكم فبيانه بيانها (قوله أي اذا أعيدت المعرفة نكرة الخ) دفع لما عسى ان يتوهم

فلا يظهر أثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر أما أولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له

فهو أثر الضرب لا الضرب نفسه (قوله فانه صرح به) بخلاف المفعول به فانه لم يصرح به بل ذكر بالكناية أي بالضمير (قوله وفيه نظر أما أولا الخ) قيل المفهوم من تقرير صاحب الكشف أن المعتبر في الوصف المعمم عندهم التعلق التام بين الفعل وما يتعلق به أعني قيام الفعل بالموصوف وصدوره عنه أو لزومه له واتصاله به بحيث لا يوجد فرد من افراد الفعل بدونه فعلى هذا يندفع النظر بوجوه أما الاول فلان تعلق الضرب بالمفعول به ليس بتام لتحقق الفعل بدونه في الجملة وعدم قيامه به بمعنى صدوره عنه وأما الثاني فلان احتياج الفعل الى المفعول به لا لانه فعل بل لانه متعد وفيتحقق الفعل بدونه في الجملة فلا يكون تعلقه به تاما فلا يكون أثره في التعميم بخلاف الزمان وبالجملة قد اعتبر في التفرقة بين المفعول به والفاعل والزمان كونه فضلة وكونه ثابتا ضرورة تعدي الفعل فلا يشكل بالفاعل لفقدان الامر الاول وبالزمان لفقدان الامر الثاني هذا وأنت خبير بان عموم النكرة بالصفة لعامة انما هو لكون الصفة علة للحكم المنسوب الى النكرة وعلية الصفة للحكم تقتضي التعلق التام لموصوفها به باعتبار التعلق التام على الوجه المذكور فحكم على أن الشارح بين أن اتصال الفعل المتعدي بالمفعول به أشد من اتصاله وتعلقه بالمفعول فيه وأما تحقق الفعل اللازم بدون المفعول به فلا يقدح في علية الفعل المتعدي للحكم المنسوب الى الفاعل أو المفعول به وقد جدد في فصول البدائع مسلكا آخر تفريع المسئلة وهو أن المعتبر في الصفة المعممة صلوحها لان يقصد عليتها للحكم المرتب وعدم وجود دليل الاعراض عن قصد الوصف بها واذا لزم كان تعميم الوصف بقصد العلية ففي قولك أي عبيدي ضربته أو وطئته دابتك صار قطع الاسناد عنه مع امكانه اليه بلا واسطة نحو أي عبيدي ضربك أو وطئ بدابتك دليل الاعراض عن قصد الوصف بذلك أو الوصف للفاعل لانه العلة لا المحل لانه الشرط وان لزم وصفه بالمضروبية مثلا فانها تثبت ضرورة تعدي الفعل لا قصدا فيتقدر بقدرها

ما بين الفعل والزمان من التلازم لكونه جزأ منه بخلاف المفعول فيه قال (أما أولا فلان الضرب صفة اضافية) أقول الجواب عنه أن معنى كونه صفة اضافية كونه صفة ذات اضافة فيكون قائما بمحل متعلقا بمحل آخر كالعلم على رأي فانه صفة للعالم ومتعلق بالمعلوم فلا يكون من قبيل الاضافات المختصة كالقرب والاجتماع على أن الشارح رحمه الله قد عد في شرح المقاصد امتناع قيام الاضافات المختصة أيضا بالمحلين من البديهيات التي يكفي فيها التنبيه وقد أجاب عن أصل الاشكال الفاضل المصر صاحب تلخيص الجامع الكبير بان الفعل المتعدي المبني صفة الفاعل لا المحل اذ الفاعل بمنزلة العلة للفعل والمحل بمنزلة الشرط والعلة أولى بالاعتبار من الشرط وتنبيه الشارح رحمه الله في شرحه بانه اذا ذكر في معرض تعريف النكرة وتمييزها فعل مسند الى الفاعل متعلق بالمفعول وأنه لا محالة اضافة بينهما فالوصف المأخوذ منه قد يكون باعتبار الاضافة الى الفاعل كالضاربية وقد يكون باعتبار الاضافة الى المضروبية فالاول أولى بالاعتبار لكونه باعتبار العلة فيكون الوصف في قوله أي عبيدي ضربته هو الضاربية وهو ليس صفة النكرة وان أمكن أن يؤخذ من الفعل ما هو صفة لها كالمضروبية وحينئذ لا يتوجه ما يقال ان الترجيح انما يعتبر عند التعارض ولا تعارض ههنا لان الفعل كما يتصف به الفاعل باعتبار الفاعلية يتصف به المفعول باعتبار المفعولية من غير تناف وتدافع ولا تكون اضافة العتق الى المضروبية من اضافة الحكم الى الشرط مع وجود العلة في شيء لان ذلك اضافة الى صفة هي العلة والشرط هو مضروبية العبد للمخاطب كما أنها في الصورة الثانية ضاربية العبد له ولا يرد المبني للمفعول مثل أيما اهاب دبغ لان

من المثل أن المراد ان المعرفة اذا أعيدت معرفة كانت مغايرة للاول واذا أعيدت نكرة كانت عينه (قوله الآية) نوقش فيه بانه ليس في موقعه لانها انما تذكر فيما اذا كان المذكور بعض آية وتعلق المقصود بما بعده وههنا قد تمت الجملة ويمكن أن يقال ان المصنف رحمه الله أراد به الجملة الاولى وأسقط الفاء لعدم تعلقها بالمقصود* وافادة ايرادها تشويش الذهن بالالتفات الى ما قبلها ولا نسلم تمام المقصود بدون الجملة الثانية (قوله والاصح أن هذا تأكيد الخ) اشارة الى ما رجحه شراح كلام فخر الاسلام رحمه الله قوله وفيه نظر بان الجملة الثانية ههنا تأكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها نكرة صريح فلا تدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولك ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على تعدد الكتاب وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين ان صح فلا نسلم تعلقه بالآية وكذا ما روي عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم (قوله غير مذكور الخ) لعل مراده انه غير مذكور في أصل هذا الكتاب يعني أصول فخر الاسلام رحمه الله أو غيره مذكور في كلام المشايخ رحمهم الله

وتعلق

وهنا فرق آخر وهو أن أيا لا يتناول الا الواحد المنكر فى الاول) أى فى قوله أى عبيدى ضربته فهو حر (لما كان عتقه) أى عتق الواحد المنكر (معلقا بضربه مع قطع النظر من الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه واحد منفرد فحينئذ لا يبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا) أى عتق كل واحد (وليس البعض أولى من البعض ابطل) أى الكلام (بالكلية وفى الثانى وهو قوله أى عبيدى ضربته يثبت الواحد وتخيير به الفاعل) اذ هنا لا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول (نحو أيما اهاب دبغ فقد طهر)

وقوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقوله سبحانه ورفع بعضكم فوق بعض درجات وأمثال ذلك يصلح نظيراله ومراده انه غير مذكور ومراده غير الاولى مع الخلو عن القرآن فلا يكون شئ من الامثلة المذكورة نظيراله ولذلك مثل صاحب الكشف بما ورد فى الشعر دون الآيات (قوله وهى نكرة تعم بالصفة الخ) كسائر النكرات والمراد الوصف المعنوى لا خصوص النعت النحوى لان ما بعدها قد يكون خبرا وصلة وشرطا نحو أيكم أحسن عملا وأيكم

وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع فى قيام الاضافيات بالمضافين وأما ثانيا فلان الفعل المتعدى يحتاج الى المفعول به فى التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه فى الوجود فقط فاتصاله بالاول أشد وأثر المفعول به ههنا انما هو فى ربط الصفة بالموصوف لا فى التعميم وكونه ضرورى بالا ينافى الربط ولو سلم فانما عل أيضا ضرورى فينبغى ان لا يظهر أثره فى التعميم وكونه غير فضلة لا ينافى الضرورة بل يؤكدها (قوله وهنا فرق آخر) تفرد به المصنف حاصله ان أبا الواحد منكر فى الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان أعتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا أولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفى الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب فى تعيينه فحصل الاولوية وبه يثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل فى الصورة الاولى لانه انما يعقل فى متعدد ولا تعدد فى المفعول

بخلاف مسئلة الايلاء اذ لا يستند الى الزمان المبنى للفاعل ولا المبنى للمفعول كما تقرر فى الصرف فلم يوجد فيها دليل الاعراض والكلام بعد موضع تأمل فتأمل (قوله ولا امتناع الخ) فيه بحث لانه عد فى شرح المقاصد امتناع قيام الاضافيات المختصة بمحلين أيضا من البديهيات التى يكتفى فيه بالتنبيه فما ذكره ههنا ينافضه ويمكن أن يدفع بان المذكور فى شرح المقاصد قيام الشخص الواحد منها بالطرفين وما ذكره ههنا لا يبتنى على ذلك اذ لو قام بكل منهما فرد مغاير القائم بالآخر كما صرح به هناك حصل مقصوده (قوله والى المفعول فيه فى الوجود الخ) أى لا فى التعقل أما فى المكان فظاهر وأما فى الزمان فلانه وان دل وضعا على مطلق أحد الازمنة لا يدل على تعيينه وفيه بحث لان الفعل المتعدى انما يدل على مفعول ما ولا يدل على تعيينه فلا وجه للفرق بانه محتاج الى المفعول به فى التعقل دون المفعول فيه فليتأمل (قوله فاتصاله بالاول أشد) وأما على القيام الحقيقى فلو سلم التفاوت فى المفعول به فهو فى المفعول فيه أظهر اذ القربان فى الحقيقة فعل الواطئ متصل به كالضرب للضارب (قوله وأثر المفعول به الخ) قيل فيه نظر لانه بصدد أن يثبت أن للمفعول به أثرا فى التعميم وكلامه ههنا ينافيه وجوابه أن هذا رد لقول صاحب الكشف وأيضا المفعول به الخ وحاصله أن أثر المفعول به انما هو فى ربط الصفة بالموصوف وضرورته لا تقدح فيه وما التعميم فانه يحصل من ارتباط الصفة بالموصوف الحاصل به لا من نفسه أولا وبالذات وليس الشارح بصدد بيان أن التعميم يحصل من المفعول به ابتداء بل بصدد حصول التعميم فى صورة المفعول به ولو بواسطة الارتباط الحاصل به فلا منافاة (قوله وظاهر أنه لا معنى لتمييز الفاعل

المذكور ليس الا وصف المفعولية قال (وأما ثانيا فلان الفعل الخ) أقول هذا رد لقوله وأيضا المفعول به فضلة وقوله فاتصاله بالاول أشد أى اتصال الفعل بالمفعول به أشد من اتصاله بالزمان فينبغى أن يحصل العموم باعتباره أيضا بل هو الاولى به قوله وأثر المفعول به هناك مناقشة فى قوله فلا يظهر أثره بالتعميم بمعنى أن أثره ليس فى التعميم ابتداء ليصح ترتب عدم ظهوره على تقديره بقدرها بل فى ربط الصفة بالموصوف غايته أنه يستلزم العموم ولا ضير فيه وكونه ضروريا لا ينافى ذلك الربط ولو سلم أنه ينافيه فالفاعل أيضا ضرورى فكان ينبغى أن ينافيه ولا يظهر أثره فى التعميم فلما ورد على قوله فالفاعل أيضا ضرورى لكنه غير فضلة فكيف يكون ضروريا دفعه بقوله وكونه ضروريا قال (وظاهر أنه لا معنى لتخيير الفاعل فى الصورة الاولى لانه انما يعقل الخ) أقول فيه بحث لانه انما يستقيم اذا كان المقصود تخيير الفاعل الواحد بين مفعولين وأما اذا كان المقصود تخيير الفاعلين بالنظر الى مفعول واحد فلا كما اذا خاطب زيدا أو عمرا فقال اضرب بكرا انت أو انت مشيرا اليهما فالظاهر أن مراد المصنف رحمه الله

يأتينى بعرشها وأيا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى قيل والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل

وهذا الفرق أيضا مشكل أما أولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل أى عبيدى وطئته دابتك أو عضه كلبك فهو حر وأما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا أو على الترتيب فحينئذ ينبغى أن لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض أو يعتق كل واحد لما ذكر فى الصورة الاولى بعينه لجواز أن يعتبر كل واحد منفردا

الخ) اعترض عليه بان هذا انما يستقيم اذا كان المقصود تمييز الفاعل الواحد بين مفعولين وأما اذا كان المقصود تمييز الفاعلين بالنظر الى مفعول واحد فلا كما اذا خاطب زيدا وعمروا فقال اضرب بكرا أنت وأنت مشيرا اليهما والظاهر أن مراد المصنف كما دل عليه عبارته أن التمييز لا يتصور فى الاستعمال الا من الفاعل المخاطب سواء اتحد أو تعدد ولا شك أنه معدوم فى الصورة الاولى وفيه بحث اذ لا يخفى أن قوله أى عبيدى ضربه فلان فهو كذا تخيير لفلان ولا خطاب معه (قوله أما أولا الخ) قد يجاب عنه بان الامثلة المذكورة فى هذا المقام فى كتب الاصول والفروع لما كانت بحيث يتصور فيها التخيير بنى الفرق عليه ولا يضر التخلف فى بعض الصور لخصوص المادة كما فى الفرق الاول حيث فرق بالوصل والقطع بين نم عدم عتق أحد فى أيكم حل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد اذا حملوها معا مع أن مقتضى الفرق المذكور عتق الكل لتحقق الوصل وفيه بحث لان حاصل الاشكال الاول أن الحكم المذكور متحقق فى المثالين المذكورين ونحوهما مع أن الضابط لا يطرد فيهما ولا ينعكس كما فى مثال الخشبة ومن البين أن الجواب لا يدفعه (قوله وهو اختيار البعض) دون البعض الآخر كما هو مقتضى التخيير اذ فرقوا بينه وبين الاباحة بان الجمع يمكن فى الاباحة دون التخيير وبالضرب الثانى يتعين أن الاول لم يقع على الوجه المأذون فلا ترجح بالاولية وبالجملة شرط الحرية هو الضرب المأذون فيه وهو الضرب المنفرد ولم يوجد فينبغى أن لا توجد الحرية أيضا (قوله لما ذكر فى الصورة الاولى) فيه بحث لان مقتضى العتق وهو تحقق المضروبية المعلق به العتق متحقق فى الصورة الاولى والمانع منتف وهو التخيير المقتضى لعدم الجمع والمانع موجود فى الصورة الثانية بل المقتضى غير متحقق وهو الضرب المنفرد الذى

تعالى كما دل عليه عبارته أن التخيير لا يتصور فى الاستعمال من الفاعل المخاطب سواء اتحد أو تعدد ولا شك أنه معدوم فى الصورة الاولى قال (وهذا الفرق أيضا مشكل أما أولا فلان الصورة الثانية الخ) أقول تحقيق مراد المصنف رحمه الله تعالى موقوف على مقدمة وهى أن القوم فرقوا بين الاباحة والتخيير بان المراد فيه أحد الامرين فلا علاقة للجمع بينهما بخلاف الاباحة وهذا معنى قول المصنف رحمه الله تعالى فى الآخر ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف يعنى ليس للاباحة حتى يجوز الجمع اذا عرفت هذا فاقول وبالله التوفيق ان أيا الواحد منكر فى الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالمرة وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا أولوية للبعض أما اذا ضربوه معا فظاهر وأما اذا ضربوه على الترتيب فلان كل واحد من الاول وغيره لما كان عتقه متعلقا بضربه وقد وجد ولا تخيير فى الكلام حتى يمنع الاجتماع كما فى الصورة الثانية لم يكن للاولية تأثير فى الاولوية وعلى التقديرين يتعين عتق الكل لوجود المقتضى وهو تعليق العتق بالضرب وانتفاء المانع وهو التخيير وفى الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب فى تعيينه فتحصل الاولوية بالاولية فان ضرب واحدا فقط يتعين وان ضرب واحدا بعد واحد تعين الاول لان ما بعده لم يصادف اذن المولى لان الصادر منه تخيير مانع من الجمع فلا يعطى للثانى حكم بل يصير الاول كالمنفرد وان ضربهم معا لم يتعين واحد لانتفاء الاختيار من الضارب لكن لما وجد ضرب واحد فى ضمن ضرب المجموع تعلق العتق بواحد مبهم للمولى اختيار تعيينه ولظهور هذا لم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى واندفع بهذا التقرير الاشكال الثانى لان

الدار واعتق أى عبيدى دخل الدار

وصحة توحيد الجواب مثل عمرو أو زيد وعود ضمير المفرد فى مثل أى الرجال أتاك لا تدل على الخصوص ورد بمنع ان هذا الفرق لاجل عموم كلمة أى لم لا يجوز أن يكون من اشتمال قوله عبدا على التنوين الدال على الفردية دون أى ولا نسلم عمومها من غير وصف وبان الاستدلال على هذا المدعى ليس بصحة الجواب بالمفرد وعود ضميره اليه بل بعدم الصحة الا به كما صرح به صاحب الكشاف رحمه الله على انه فيما نحن فيه كثير بل مطرد وفى غيره قليل (قوله لا يعتق الا واحد) وهو الاول ان وقع الضرب على الترتيب لعدم المزاحم والا فمن اختاره المولى منهم (قوله قطع الوصف عنه الخ) لان الضرب انما أضيف الى المخاطب دون النكرة التى عبر عنها باى (قوله وهذا الفرق مشكل من جهة الصو الخ) أجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف قوله والله لا أقربك الا يوم أقربك حيث يعم بعموم الوصف مع الاسناد الى ضمير المتكلم حيث لا يكون ايلاء فله أن يجامعها متى شاء لان

الفعل متصل بالزمان حقيقة فيجوز صيرورة اليوم عاما وبان المفعول به فضلة يثبت ضرورة

بالمضروبية

هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين

بالمضروبية كما فى الضاربية وأما ثالثا فلانا لانسلم فى الصورة الاولى عدم أولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم أولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما فى الصورة الثانية وكما اذا قال أعتقت واحدا من عبيدى فانه لا يصح أن يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض أولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون أى للواحد انما يصح فى المضاف الى المعرفة مثل أى الرجال وأى الرجلين وأما اذا أضيفت الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل أى رجلين ضرباك أو الجمع مثل أى رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام فى أى عبيدى ضربك أو ضربته (قوله ومنها من) وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان تعمان ذوى العقول لان معنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد وان جاءنى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار أزيد فى الدار أم عمرو الى غير ذلك فعدل فى الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر وأما الاخريان فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا

يستدعيه التعبير كما عرفت فعتق كل واحد فى الصورة الاولى لا يستلزم تحققه فى الثانية فليتأمل (قوله بل اذا ضربوه معا) وأما اذا ضربوه على الترتيب فينبغى أن يرجح الاول لان وضع أى لما كان للواحد ينبغى أن يرجح السابق رعاية للوحدة من كل وجه فيفضل اليمين ولا يعتق شئ من اللاحقين (قوله ويكون الخيار الى المولى كما فى الصورة الثانية) هذا هو المذهب لكن المفهوم من كلام المصنف أن الخيار الى الضارب ولهذا اعترض عليه سراج الدين الهندى فى شرح المغنى بانه مخالف للمذهب وأجيب بان منشأ الاعتراض عدم التفرقة بين خيار المولى بعد وجود شرط عتق واحد منهم وخيار المخاطب الحاصل من تخيير المولى (قال المصنف هذا نظير الاول) اعترض عليه سراج الدين الهندى بان المخاطب موجود فى الصورتين الا أنه فى أحدهما فاعل وفى الاخرى مفعول بخلاف قوله ايما اهاب دبغ اذ لم يوجد فيه المخاطب فلا يكون نظير قوله أى عبيدى ضربك والجواب عنه أن وجود المخاطب وعدمه فى الصورة الاولى نظرا الى افادة العموم على السواء بل المقصود اسناد الفعل الى ضمير أى سواء بنى للفاعل أو المفعول وهو ثابت فى ايما اهاب دبغ كثبوته فى أى عبيدى ضربك فيكون نظيرا له بلا مرية (قوله والاوليان تعمان) ولم يذكر المصنف الاستفهامية ولعل عدم التعرض لها لقلة فروعها (قوله كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون الخ) فيه بحث لان العموم فى من دخل دار أبى سفيان فهو آمن ليس فى جميع ما تصلح له كلمة

الصورة لما كانت صورة التخيير كان الضرب على الترتيب مستلزما اختيار البعض وهو الاول غايته أنه خالف مقتضى التخيير فى الباقى فلا وجه لقوله ان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا أو على الترتيب فحينئذ ينبغى أن يعتق الاول فى صورة الترتيب لوجود الشرط وهو اختيار البعض وهو الاول ويعتق واحد غير معين فى صورة ضرب الجميع لوجود الشرط وهو ضرب واحد ولو فى ضمن ضرب المجموع ولا يمكن ههنا عتق كل كما فى الاول لوجود التخيير المانع عن الجمع وكذا الثالث لان الاولية لا تؤثر فى الاولوية ههنا كما عرفت فعلى تقدير ضربهم معا اياه يلزم عتق كل واحد لما عرفت من وجود المقتضى وانتفاء المانع وأما الجواب عن الاول فهو ان الامثلة المذكورة فى هذا المقام فى كتب أصحابنا من الاصول والفروع لما كانت بحيث يتصور فيها التخيير بنى المصنف رحمه الله تعالى الفرق عليه ولا يضره التخلف فى بعض الصور بخصوص المادة يؤيده أن مقتضى الصورة الاولى بحسب ظاهر اللفظ كان عتق كل من يحمل الخشبة مطلقا وقد قالوا لا يعتق الجميع ولا واحد منهم ان

انما هو فى ربط الصفة بالموصوف لا فى التعميم وكونه ضروريا لا ينافى الربط كالفاعل والجواب ان الفعل متى أسند الى الفاعل كان المصدر

يمكن منه التعبير فيدل على العموم (ونحو كل أى خبز تريد) هذا نظير الثانى فان التعبير من الفاعل المخاطب يمكن هنا فلا يمكن من أكل كل واحد بل أكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف (ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك) فان المراد بعض مخصوص من المنافقين (ويقع عاما فى العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار أبى سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاؤا عتقوا ومن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند أبى حنيفة رحمه الله

فيتقدر بقدرها فلا يظهر أثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم واعترض عليه بان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل والمفعول وهو وصف لكل منهما ولا امتناع فى قيام الاضافيات بالمضافين وبان أثر المفعول ههنا

بعتقهم الاواحدا الان من للتبعيض اذا دخل على ذى ابعاض كما فى كل من هذا الخبز ولانه متيقن) أى البعض متيقن لان من اذا كان التبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة (فوجب رعاية العموم والتبعيض وفى المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض) أى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض (فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض) بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشيئة الكل من المجموع مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير فى أى مما تفردت به

هو المصدر المعلوم وهو صفة الفاعل والمصحح لتوصيفه به والذى يكون صفة للمفعول هو المصدر المجهول وهو ما أخذ فعله وهما متغايران بالذات ومن مقولتين متباينتين فلما أسند الفعل الى المخاطب الفاعل ههنا كان هو المصدر المعلوم فقد قطع الربط عن الغائب المضروب بمعنى انتفاء مصداق الحمل ومطابق الحكم ومصحح الوصف عنه بخلاف الظرف المفعول فيه وهو متفق فيهما على كل حال وقد نص هذا المعترض فى شرح المقاصد

للبعض الان البعض متعدد لا محالة فجمع الضمير لايدل على العموم الاعند من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات (قوله بعتقهم الاواحدا) هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من فى التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه مالم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما فى من شاء من عبيدى عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشيئة الى ما هو من ألفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترجى من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهن وقوله تعالى ذلك أدنى أن تقر أعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدى ومن شئت من عبيدى ان فى الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثانى وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون

من بل فى كفار أهل مكة يوم الفتح من دخل داره فى ذلك اليوم ومثل هذا العموم ثابت فيمن يستمعون ومن ينظر لعمومها جميع ما كان متصفا بالسماع والنظر من المنافقين فالسبب فى أن جعل الاول عاما والآخر خاصا ويمكن أن يقال المراد فى الاول كل من دخل دار أبى سفيان من كفار أهل مكة فهو آمن وليس المراد فى الثانى من المنافقين كل من يستمعون اليك فالفرق ظاهر (قوله فجمع الضمير لايدل على العموم) وكذا افراده لايدل على الخصوص لجواز أن يكون للفظه (قوله هو الشائع الكثير) وكثرة الاستعمال تقتضى مبادرة الفهم وهى امارة الحقيقة فلا يكون غيره حقيقة دفعا للاشتراك هنالك وهذا لاينافى قول أئمة العربية ان أصلها ابتداء الغاية أى دخولها على مبدأ المسافة لان المبدأ فى الحقيقة بعض فلا يخلو عن التبعيض ويحتمل أن يكون مراده ان أصلها التبعيض بعد ابتداء الغاية فلا يعدل عنه الى البيان الا بدليل (قوله الى ما هو من ألفاظ العموم) يعنى من فلا يرد أن ما هو من ألفاظ العموم انما هو مجرد عبيدى ولم يضف اليه المشيئة (قوله بقرينة قوله فاستغفر لهم الخ) القرينة الاولى قرينة لعموم من فى الآية الاولى ووجه كونه قرينة له ان الانسب عموم استغفار النبى صلى الله عليه وسلم لهم جميعا والقرينة الثانية قرينة لعموم من فى الآية الثانية لان معنى الآية والله أعلم ذلك التفويض الى مشيئتك أقرب الى قرة عيونهن وقلة حزنهن ورضاهن جميعا من البين ان أعينهن انما تقر اذا سوى بين الجميع فى جواز الايواء لكل واحدة منهن فيكون من عاما (قوله على أن من للبيان) هذا تحقيق الحق فى المسئلة لا شرح لكلام المصنف حتى يرد أنه لايطابق المشروح لتصريح المصنف بان من فى المثال

كانت المشيئة مما يطبق حملها واحد فحملوها ويعتق الكل اذا كانت مما لايطيقه واحد رعاية لخصوص المادة واعترض بعض شراح المغنى على المصنف رحمه الله تعالى أولا بان كلامه يقتضى أن يكون الخيار للضارب والمذهب أن الخيار للمولى اذا ضربهم جميعا وثانيا بان المخاطب موجود فى الصورتين الا أن فى احداهما فاعلا وفى الاخرى مفعولا بخلاف قوله أيما اهاب دبغ اذ لم يوجد منه المخاطب فلا يكون نظير قوله أى عبيدى ضربك وأقول الجواب عن الاول منشؤه عدم التفرقة بين خيار المولى بعد وجود شرط عتق واحد منهم وخيار المخاطب الحاصل من تخيير المولى بعد وقد سبق تحقيقها ان كان على ذكر منك وعن الثانى أن وجود الخطاب وعدمه فى الصورة الاولى نظرا الى افادة العموم على السواء بل المقصود اسناد الفعل الى ضمير أى سواء بنى للفاعل أو المفعول وهو ثابت فى أيما اهاب دبغ كثبوته فى أى عبيدى ضربك فيكون نظيراله بلا مرية قال (مالم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما فى من شاء من عبيدى العتق الخ) أقول فيه بحث أما أولا فلان ما هو من ألفاظ العموم انما هو مجرد عبيدى ولم يضف اليه المشيئة بل مع ملاحظة معنى وهو محل النزاع وقد ذهب المصنف رحمه الله تعالى الى أن من ههنا أيضا للتبعيض فلا يصلح أن يكون قرينة وأما ثانيا فلان قوله بقرينة قوله واستغفر لهم الى آخره

المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا كله من وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره أن من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض فى ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض أخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففى من شاء من عبيدى أمكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل لمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم وأما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشيئة بكل على الانفراد

الاول أيضا التبعيض عند أبى حنيفة وأما شرح كلام المصنف فبقوله وبينهما فرق آخر الخ (قوله وضعفه ظاهر) لانك قد عرفت ان من الشرطية عام قطعا وههنا كذلك على أن المشيئة كما تقع صفة للفاعل تقع صفة للمفعول وأيضا المفعول وان كان عتقه لكن مشيئة عتقه تقع صفة له (قوله فيحمل من على التبعيض) قيل لقائل أن يقول انما يجوز حمل من على التبعيض لو جاز وضع لفظ بعض فى موضعها اذ قد ذكر ابن هشام ان علامتها امكان سد لفظ بعض مسدها كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه حتى تنفقوا بعض ما تحبون وهو ممتنع فى الصورتين أما فى الاولى فلانه يكون التقدير من شاء بعض عبيدى عتقه وهو ممتنع لان شاء مسند الى ضمير من فلا يجوز اسناده الى بعض أيضا فيبقى بلا رافع وأما الثانية فلانه يكون التقدير من شئت بعض عبيدى عتقه ويلزم تعدى شئت الى مفعولين وقد يجاب بان ذلك يصح فى الصورتين بطريق الابدال والحق أنه لا يلزم من عدم العلامة عدم ما هى علامة له (قوله سقط معنى التبعيض بالكلية) فيه مناقشة وهى ان هذا يخالف لما ذكره الآن من أن التبعيض متيقن على التقديرين ثم ان هذا التيقن وان كان تعرض له الشارح فى أواخر البحث الا انه بعد فى سياق الكلام على تسليم ذلك التيقن (قوله ويمكن الجواب الخ) قيل فيه بحث لان تعلق المشيئة بكل على الانفراد لما كان أمرا باطنا لا اطلاع عليه كان ينبغى أن يجعل اظهار الترتيب دليلا عليه كما جعل الاخبار عن المحبة دليلا عليها فيعتق من سوى آخرهم بلا احتياج الى ما ارتكبه وأنت خبير بان المناسب لجعل الاخبار عن المحبة دليلا عليها جعل الاخبار عن مشيئة كل على الانفراد دليلا عليها لا جعل نفس الترتيب كذلك لانه من قبيل الافعال وما جعلوا الفعل دليلا فى مثله وبالجملة الترتيب فى ذكر المشيئة لا يستلزم الترتيب فى أصل

مخالف لما سبق أن جمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات قال (وضعفه ظاهر) أقول لانك قد عرفت أن من الشرطية عام قطعا وههنا كذلك ولهذا قال المصنف رحمه الله تعالى بطريق التفريع فان من شاء وأيضا التسليم المذكور باطل لان عموم العتق يستلزم عموم من فيكون من موصوفا بالسبب وان لم يكن موصوفا بالنقل الجواب عن الاول ان منشأ جعل العموم فى قوله يؤكد العموم مغايرا للعموم فى قوله من ألفاظ العموم أخذا من سوق الكلام وملاحظة كون تأكيد العموم مقتضيا التعدد اللفظ العام وليس كذلك بل العموم فى الموضعين واحد هو عموم من والمعنى ما لم توجد قرينة تؤكد عموم من وترجح كون من للبيان كما فى المثال الاول فان ثبوت المشيئة الى من يؤكد عمومه الظاهر ويرجح بيانية من وعن الثانى ان القرينة ليست جمعية الضمير بل ذكر الاستغفار فانه غير مختص بالبعض ولو سلم فكونها قرينة لا يقتضى عموم الضمير بل يكفى عدم اقتصاره على البعض وكذا الحال فى قوله تعالى ذلك أدنى أن تقر أعينهن قال (ويمكن الجواب بان تعلق المشيئة) أقول فيه بحث لان تعلق المشيئة بكل على الانفراد لما كان أمرا باطنا لا اطلاع عليه كان ينبغى أن يجعل رعاية الترتيب دليلا

وغيره على أن امتناع قيام الاضافيات المحضة بمحلين من البديهات التى يكفى فيها التنبيه وهو كذلك بالضرورة وكون اتصال الفعل المتعدى بالمفعول به أشد لاحتياجه فى التعقل والوجود جميعا دون المفعول فيه فان احتياجه اليه فى الوجود فقط ثم انه مما لا دخل له فيما نحن بصدده معارض بان الزمان يدل عليه الفعل وضعا وانه لازم لكل فعل متعد أو غيره وكون احتياجه اليه لانه فعل بخلاف المفعول به حيث لا يلزم لكل فعل ولا يدل عليه ولا يحتاج اليه لانه فعل بل لانه متعد وتحقيق ذلك ان الفاعل اذا أحدث فعلا صدر منه صفة حقيقية تقوم بالمنفعل وصفتان اعتباريتان تقوم احداهما بالفاعل وهو المصدر المعلوم ومبنى فعله ومن مقولة ان يفعل والاخرى بالمفعول وهو المصدر المجهول ومبنى فعله ومن مقولة ان ينفعل والمقولات حقائق مختلفة متباينة والصفة الحقيقية التى هى الحاصل بالمصدر هى غاية المقولتين ومنتهاهما وتكون كما وكيفا ووضعا وأينا فى المثال المذكور فى المتن أولا وصف بالفعل العبيد فيعمهم بالوصف دون المفعول المخاطب وفى المثال الثانى وصف به المخاطب الفاعل دون العبيد المفعول وان ذ تقرر الفعل صفة للفاعل بقطعه عن

المفعول فقدر قدماء المشايخ الحنفية رحمهم الله ما أدق نظرهم في معاني الكلم وما أعرفهم بغوامض الحكم

أمر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلابد من اخراج البعض لتحقق
التبعيض وههنا نظر وهو أن البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة النافية للكلية
لا البعضية التي هي أعم من أن تكون في ضمن الكل أو بدونه وحينئذ لا نسلم أن التبعيض متيقن وهو

المشيئة القائمة بالنفس حتى يتحقق تعلقها بكل على الانفراد وبهذا يندفع ما أورده على الشارح من أن
جوابه لا يتمشى نعم يرد على الشارح أن جوابه لا يتمشى فيما اذا صرح بمشيئة كل على الانفراد بأن قال
شئت عتق هذا وأعتقه أو شئت عتق ذلك وأعتقه الى أن يستوعبهم فتأمل (قوله وههنا نظر الخ) قال
الفاضل الشريف هذا النظر انما يرد على ما فهمه لا على ما أراده فانه قال التبعيض متيقن بمعنى ان تعلق
الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقديري التبعيض والبيان فلم يدع أن التبعيض الذي هو مفهوم
لفظ من متيقن ومما يدل على ذلك أنه قال فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة وان وقع في بعض النسخ
هكذا أي البعض متيقن والحاصل أنه أخذ القدر المشترك بين التبعيض والبيان وحكم بانه متيقن
ومؤداه كمؤدى العمل لخصوصية بالبعض ورد عليه بان تفسير التبعيض بتعلق الحكم بما صدق عليه
البعض فاسد لان الضمير في قول المصنف ولانه راجع الى التبعيض الذي هو مدلول من لانه المذكور سابقا
ويؤيد الرد قوله فمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض فان مشيئة الكل مجتمعة لا تستلزم بطلان
التبعيض بالتفسير الذي ذكره بل بطلان التبعيض الذي هو مدلول من وأنت خبير بان أمر الضمير سهل
لجواز أن يرجع الى أجزاء التبعيض المجرد أعني التبعيض المطلق أو يحمل على الاستخدام وأما التأييد
الذي ذكره فليس بشئ لان الكلام فيما سبق تعلق المشيئة بالكل وأين التبعيض بمعنى القدر المشترك
الصالح للبعضية المجردة وهو ظاهر (قوله هي البعضية المجردة النافية للكل) قال الشارح فيما نقل عنه
لاتفاق النحاة على ذلك حيث احتاجوا في التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله تعالى ان الله

عليه كما جعل الاخبار عن المحبة دليلا عليها فيعتق من سوى آخرهم بلا احتياج الى ما ارتكبه قال (فلا بد
من اخراج البعض لتحقق التبعيض) أقول قيل لاتفاق النحاة على ذلك حيث احتاجوا في التوفيق بين
قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وبين قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا الى أن قالوا لا يبعد ان يغفر
جميع الذنوب لقوم وبعضها لقوم أو خطاب البعض لقوم نوح وخطاب الجميع لهذه الامة فلم يذهب أحد
الى أن البعضية لا تنافي الكلية وفيه بحث اذ الفاضل الرضي صرح بعدم المنافاة بينهما حيث قال ولو كانا
أيضا خطابا الى امة واحدة فغفران بعض الذنوب لا يناقض كلها بل عدم غفران بعضها مناقض غفران
كلها قال (وههنا نظر وهو ان البعضية الخ) أقول قال بعض الافاضل هذا النظر لا يرد على مراد
المصنف رحمه الله تعالى فانه قال التبعيض متيقن بمعنى أن تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على
تقديري التبعيض والبيان فلم يدع ان التبعيض الذي هو مفهوم لفظ متيقن يدل على ذلك انه قال وارادة
البعض متيقنة وارادة الكل محتملة وانه وقع في بعض النسخ هكذا أي البعض متيقن والحاصل أنه أخذ
القدر المشترك بين التبعيض والبيان وحكم به لانه متيقن أقول الرد مردود لان تفسير التبعيض بتعلق
الحكم بما صدق عليه البعض فاسد لان الضمير في قول المصنف رحمه الله تعالى ولانه راجع الى التبعيض
الذي هو مدلول من لانه المذكور سابقا ويفسده قوله فلم يدع ان التبعيض الذي هو مفهوم لفظ من متيقن
يؤيد النظر قوله فوجب رعاية العموم والتبعيض وقوله لمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض فان
مشيئة الكل مجتمعة لا تستلزم بطلان التبعيض الذي هو مدلول من فلا عبرة لنسخة تخالف السباق
والسياق والعجب أنه يستدل على دفع النظر بعبارة فيها النظر ولو سلم ان بعض النسخ بل جميعها كذلك
ومراده مطلق البعضية فغير صحيح أيضا لان أصل المقصود حمل من على التبعيض وظاهر ان ثبوت العام

(قوله وليس البعض أولى
الخ) منع ذلك بان السابق
أولى وأرجح على تقدير
ضربهم على الترتيب
للوحدة من كل وجه فيفضل
به اليمين ولا يعتق أحد من
اللاحقين ولا يلزم من
عدم الاولوية على تقدير
الاجتماع عتق كلهم
لجواز أن يعتق واحد
منهم ويكون الخيار
للضارب بالتخيير الحاصل
من المولى على ما هو مبنى
كلامه أو الى المولى على
ما هو المذهب ألا ترى
انه يعتق الواحد المبهم في
اعتق واحدا من عبيدي
مع خيار التعيين الى المولى
والجواب عنه ان المولى
انما علق العتق فيما نحن
فيه على ضرب عبيده
وقد حصل ولعل المصنف
لا يسلم مدخلية السبق
فيه ولا الاختيار من أحد
وقد أمكن تصحيح كلامه
بهذا الوجه مع بقاء معنى
الوحدة فلا حاجة الى
اعتبار السبق واختيار
العتق بخلاف العتق
المبهم فانه لما أوقعه كان
له تعيين المراد صيانة
لكلامه عن الفساد
(قوله اذ هنا علق التخيير
الخ) قيل عليه هذا غير
مطرد في مثل أي عبيدي
وطئته دابتك أو عضه
كلبك فهو حر لانه لا يتصور
فيه الاختيار من الفاعل الخاطب قلت لا شك في اختيار المخاطب في المثال الذي أورده المصنف

ظاهر

(ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فاذا قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلق نفسك من ثلاث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر أدوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد أي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة (فان قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا

ظاهر (قوله ومنها ما في غير العقلاء) هذا قول بعض أئمة اللغة والاكثرون على أنه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير دل على أن المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا (قوله وقد مر وجههما) أما وجه قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله فهو ان ما عام ومن للبيان والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع وأما وجه قول أبي حنيفة رحمه الله فهو ان من للتبعيض فيجب أن يكون ما شاءت بعض الثلاث (قوله وهما محكمان) ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص أصلا لان قوله تعالى والله خالق كل شئ وقوله وأوتيت من كل شئ مخصوص على ما سبق بل المراد انهما الا يفهمان خاصين بان يقال كل رجل أو جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر أدوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام أن كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف محقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل (قوله فان دخل الكل)

يغفر الذنوب جميعا الى ان قال يغفر جميع الذنوب لقوم و بعضها القوم أو خطاب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطاب الجميع لهذه الامة ولم يذهب أحد الى أن البعضية لا تنافي الكلية ورد عليه الشريف بان الفاضل الرضي صرح بعدم المنافاة حيث قال واذا كانا أيضا خطابا لامة واحدة فغفران بعض الذنوب لا يناقض غفران كلها بل عدم غفران بعضها يناقض غفران كلها (قوله ومنها ما في غير العقلاء) أي في ذواتها وقد يستعمل في صفات العقلاء كما قيل والسماء وما بناها أي والقادر الذي بناها ذكره في الكشاف وغيره (قوله على أنه يعم العقلاء وغيرهم) ان أرادوا به انه يستعمل فيهما ولو مجازا في أحدهما فلا كلام فيه وان ادعى الاستعمال فيهما بحسب الحقيقة فممنوع يدل عليه ما روي أنه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعري قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه السلام ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن ما لما لا يعقل (قوله فان قيل في قوله تعالى فاقرؤا الخ) قيل الاعتراض غير وارد لان ما تيسر عبارة عن الجميع المتيسر لا عن جميع ما تيسر بصفة الانفراد متعلق ... ذكر في نظم الآية وهو قوله تعالى فاقرؤا فصيرا لمعنى فاقرؤا بصفة الانفراد ما تيسر (قوله فيجب أن يكون الخ) الاظهر في العبارة أن يقول فالمأذون لها مشيئة البعض من الثلاث (قوله والله خالق كل شئ) هكذا وقع في أكثر النسخ الا أن الواقع في القرآن العظيم وخلق كل شئ وفي موضع آخر الله خالق كل شئ قال في تفسير القاضي الشئ يختص بالموجود لانه مصدر شاء أطلق بمعنى شاء تارة وحينئذ يتناول الباري تعالى كما قال الله تعالى قل أي شئ أكبر شهادة قل الله وبمعنى مشئ أخرى أي مشئ وجوده وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة وعليه قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير والله خالق كل شئ فهما على عمومهما بلا مثنوية (قوله ومن وما) ذكرهما على سبيل التغليب والا فلم يسبق وقوعهما خاصا واستعارتهما لا يفيد ذلك لان المراد بها مجرد استعمال في بعض كما هو المتبادر من السياق (قوله وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام الخ) قيل في كلامهما اشكال وهو انهما جعلا كلمة كل خاصة حملا في صورة الدخول فرادى على الواحد فما توجيه قولهما على تقدير الدخول معا والجواب أن النزاع في كون التناول على سبيل البدل من قبيل العموم في أصل المسئلة فتوجيه قولهما على تقدير الدخول معا ما ذكره المصنف رحمه الله (قوله وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم) قال في فصول البدائع توفيقا بين قولي الخصوص والعموم

لا يستلزم ثبوت الخاص الخ قال (لان قوله تعالى والله خلق كل شئ مخصوص الخ) أقول هكذا وقع العبارة في بعض النسخ وفي بعضها لان قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ وفي آخر الله ربكم خالق كل شئ

رحمه الله وأما فيما لا يكون الضمير مفوضا الى المخاطب يقع اختيار الفاعل ويثبت الواحد لا بمعنى أنه يعتق واحد مبهم يتخير في تعيينه الفاعل بل بمعنى أن العتق يقع على من اتفق له اختيار الفاعل في فعله في صورة الانفراد ويكون عتقاء بهما في صورة الاجتماع ويكون الخيار فيه الى المولى أو المخاطب صونا للوحدة بل يجري هذا في مثل أي عبيدي أصابه الحجر أو أخذه الوجع وفي الصورة الثانية عتق على ضرب المخاطب الذي هو وصف له وليس فيه معنى الوحدة فما ضرب على الاجتماع ولا مدخل فيه بتفرد كل المضروب بين يوصف المضروب به والحاصل ان في المثال الاول الضرب صفة العبيد

واحدا اذ فى كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد أول بالنسبة الى المتخلف بخلاف

فدخل عشرة معا يستحق كل من دخل أولا

فيعمهم بالوصف على رأى المشايخ رحمهم الله ويكون هو المعاق عليه ويعتق الكل مع بقاء معنى الوحدة على رأى المصنف رحمه الله وفى المثال الثانى قطع الوصف فلا تعم على رأيهم ويبطل معنى الوحدة انما عم على رأيه فلا يعتق الا الواحد ويتصل اليمين بالاول فى صورة الترتيب ولا يقع شئ فى صورة الاجتماع ولو سلم فيكون عتقا منهما يكون الخيار فيه الى المولى فليتأمل (قوله وهو يقع خاصا الخ) بجمع الصلة وافرادها نظرا الى اللفظ والمعنى لتعددا بعاضها كما فى الآيتين واعترض عليه بان العموم فى من دخل دار أبى سفيان الخ ليس فى جميع ما يصلح كلمة من بل فى كفار مكة يوم الفتح من دخل داره ومثله ثابت فيهما العمومها بجميع من سمع ومن نظر من المنافقين فكيف يجعل الاول عاما والثانى خاصا وأجيب بان المراد فى الاول كل من دخل منهم فى هذا اليوم وفى الثانى ليس كل من يسمع وينظر (قوله يعتق الكل الخ) من الاعتاق وكذا فى قوله يعتقهم الا واحدا يعنى يكون له ولاية الاعتاق اذ لا يقع العتق بنفس المشيئة لان فى المسئلة

يعنى اذا أضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا أضيف الى المعرفة فلعموم أجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال و يصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل (قوله فدخل عشرة معا) انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا أولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق (قوله فكل) أى كل واحد من العشرة الداخلين معا أول بالنسبة الى المتخلف الذى يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل أولا يجب أن تعتبر اضافته الى الداخل ثانيا الا الى من ليس بداخل أصلا (قوله بخلاف من دخل) أى لو قال من دخل هذا الحصن أولا فله ألف فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وهنا لم يتحقق أحد دخل أولا ولا يجوز أن يجعل من استعارة عن الكل

وعده خاصا بعارض القيد لا بنافى عده عاما بأصله كما فى كل من دخل هذا الحصن اليوم وحده قبل كل أحد وقال فى حواشيه عليه والتحقيق أن كل ومن عامان وضعا وقد يخصان بالقيود العارضة وقد علم فى العلوم الحقيقية أن الخصوص بحسب الوجود لا ينافى العموم بحسب المفهوم حيث قالوا تقييد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية بل الوحدة بحسب الوجود فجاز أن يعد كل منهما عاما بحسب الاصل والمفهوم وخاصا بحسب العارض والوجود فالقولان من المشايخ ناظران الى الاعتبارين (قوله فلعموم أجزائها) فيه بحث لانتقاضه بحديث ذى اليدين حيث رد كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان وبقول الشاعر

قد أصبحت أم الخيار تدعى ✽ على ذنبا كله لم أصنع

قال فى فصول البدائع مرادهم والله أعلم ان الداخل على المعرفة يوجب العموم الافرادى فى أجزائها بتقدير جزء منكر والمعنى كل جزئى من أجزاء الزمان ما كول (قوله أول بالنسبة الى المتخلف الذى يقدر دخوله) يريد تقييد المتخلف الواقع فى عبارة المصنف مطلقا وتوهم من ظن أن فيه ردا على شمس الائمة السرخسى حيث قال كل واحد من الداخلين كانه فرد ليس معه غيره وهو أول من الناس الذين لم يدخلوا وأجاب بانه لا خلاف بين العبارتين تحقيقا فان من قدر دخوله لم يدخل ومن لم يدخل أمكن ان يقدر دخوله بعد ذلك ألا يرى أنه لو دخل واحد ولم يدخل بعده احد يستحق النفل واستخبير بان مراد الشارح بمجرد التنبيه على وجوب تقدير الدخول فى المتخلف لتحقق الاولية فى كل من العشرة الداخلين معا والفرق بين العبارتين ظاهر لان فى احداهما التصريح بما يجب اعتباره دون الاخرى هذا ثم كون كل واحد من العشرة الداخلين معا أول بناء على أن التقدير أنه اعتبر وحده بدون التسعة الباقية فصار فردا سابقا سابقيته بها (قوله لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ) لانه لم يعتبر كل واحد من العشرة كان ليس معه غيره لعدم المقتضى ههنا واذا لم يعتبر كذلك لم يوجد الفرد السابق (قوله بل عموم الجنس) وهو أن يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره أو منفردا عنه كما سبق فى أول الفصل فاذا قيد بالاولية تعين أن يراد به فرد دخل أولا لانه محكم فى الفرد السابق وحمل المحتمل على المحكم لازم فلا يستحق المجموع النفل (قوله وهنا) أى فى المثال المذكور لم يتحقق أحد دخل أولا لان المفروض أن الداخل عشرة فلا يستحق

قال (وذلك لان الداخل أولا يجب ان تعتبر اضافته الى الداخل ثانيا الخ) أقول يريد بيان وجه تقييد المتخلف الواقع فى عبارة المصنف رحمه الله تعالى مطلقا بتقدير دخوله فان أولية الاول انما هى بالنسبة الى الثانى واذا تخلف الكل ولم يوجد داخل ثانيا لم يوجد الاول أيضا فلا بد من تقييد المتخلف بكونه مقدر الدخول بعد الفتح قال (لم يكن لهم) أقول أى لم يكن لكل منهم ولا لمجموعهم نفل واحد قال (لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس) أقول يعنى أن عموم من ليس كعموم كل حتى يكون على

او

وههنا فرق آخر وهو أن من دخل أولا عام على سبيل البدل فإذا أضاف الكل إليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو

فيقتضي العموم في الأول فيتعدد الأول) وهذا الفرق قد تفردت به أيضا وتحقيقه أن الأول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة إلى كل واحد ممن هو غيره في قوله من دخل هذا الحصن أولا يمكن حمل الأول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي أما في قوله كل من دخل أولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل أولا فاقتضى التعدد في المضاف إليه وهو من دخل أولا فلا يمكن حمل الأول على معناه الحقيقي لأن الأول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة إلى المختلف (وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فإن قال جميع من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وإن دخلوا فرادى يستحق الأول فيصير مستعارا للكل) كذا ذكره فخر الإسلام في أصوله ورد عليه أنه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن أن يقال إن اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وإن اتفق فرادى يحمل على المجاز لأنه في حال التكلم لا بد أن يراد أحدهما معينا وإرادة كل واحد منهما معينا تنافي إرادة الآخر فحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وأقول معنى قوله إنه مستعار للكل أن الكل الإفرادي يدل على

أو الجميع ليكون لكل منهم أو لمجموعهم نفل واحد لأن عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من إنما يثبت ضرورة إبهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة (قوله وههنا فرق آخر) حاصله أن الأول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند إضافة الكل إليه يجب أن يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه أو بعضه كالمختلف ليجري فيه التعدد فيصح إضافة الكل الإفرادي إليه فعلى هذا يجب أن تكون من نكرة موصوفة إذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الأجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن أولا فلهم كذا فيجب أن يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو أنه يقتضي في صورة الدخول فرادى أن يستحق النفل كل واحد منهم غير الأخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز أعني السابق بالنسبة إلى المختلف وليس كذلك لتصريحهم بأن النفل للأول خاصة ويمكن الجواب بأن قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق إلا على الأول خاصة ومما يجب التنبه له أن أولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من أوصاف الداخلين فكان المراد من قولهم الأول اسم للفرد السابق أن الداخل أولا مثلا اسم لذلك (قوله فإن قال جميع من دخل هذا الحصن أولا) اعلم أن المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الأولية إما أن يكون مذكورا بمجرد لفظ من أو مع إضافة الكل أو الجميع إليه

واحد منهم نفلا (قوله فلا مشاركة تصحح الاستعارة) فيه بحث من وجوه الأول أن العموم جامع الثاني أن الجميع استعير للكل كما صرح به ولم تعتبر مخالفته في قيد الانفراد والثالث أن عموم من وضعي لا استعمالي كالنكرة في سياق النفي قال الجد المحقق في حواشي فصول البدائع والحق أن يقال لا تجوز في الاستعارة لكنها لما كانت في لفظ الجميع متعارفة مستعملة فيما بينهم بدلالة التشجيع ذكروها ولما لم تكن استعارة من للكل أو للجميع متعارفة لأنها خلاف مقتضى التشجيع لم يذكروها وفي كون استعارة من للكل خلاف مقتضى التشجيع نظر لأنه إذا لم يستعر لم يجب النفل فيما إذا قيل من دخل هذا الحصن فله كذا فدخل عشرة معا بخلاف ما إذا استعير للكل (قوله وهو بهذا المعنى لا يتعدد) فيه بحث لأنه يمكن أن يتعدد على سبيل البدل واقتضاء الكل التعدد لا ينافي ذلك حتى يحتاج إلى المعنى المجازي (قال المصنف اقتضى عموما آخر لئلا يلغو) قد يناقش فيه بمنع لزوم اللغوية بناء على أن أقل ما في الباب أن يصير محكما في العموم وبدون كل ليس بمحكم (قوله إن أولا ههنا ظرف) قال صاحب الترجيح يرد عليه أنه لا يجوز أن يكون حالا من ضمير من دخل فلا يحتاج إلى قوله إن معنى قولهم الأول اسم للفرد السابق أن الداخل أولا اسم لذلك وجوابه أنه لو لم يكن ظرفا بمعنى قبل لم يبق لتنوينه وجه كما أشار إليه الشارح في صدر الكتاب حيث شرح قوله حامدا لله أولا وثانيا ولذا قال المصنف هذا الكلام للتحريض

سبيل الانفراد بأن يعتبر كل واحد كأنه ليس معه غيره ويستحق النفل التام في صورة الدخول مجتمعا بعد التقييد بأولا بل عمومه عموم الجنس وهو أن يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره أو منفردا عنه كما سبق في أول الفصل فإذا قيد بالأولية تعين أن يراد به فرد دخل أولا لأنه محكم في الفرد السابق وحمل المحتمل على المحكم لازم فلا يستحق المجموع نفلا وههنا أي في المثال المذكور لم يتحقق أحد دخل أولا لأن المفروض أن الداخل عشرة فلا يستحق واحد منهم نفلا فبطل ما قيل إنه مخالف لما مر في أول الفصل أن عموم من دخل هذا الحصن أولا عموم على سبيل البدل وفسر الشارح الفاضل العموم على سبيل البدل بأن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بوجه آخر لأن ما سبق كان في بيان معنى من دخل أولا وما ذكره ههنا في بيان من دخل بلا تقييد بأولا فليتأمل قال (ومما يجب التنبه له أن أولا ههنا ظرف الخ) أقول يريد بيان وجه كونه منونا في صورة أفعل التفضيل الممنوع عن

أمرين أحدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا أو جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل
واحد منهم نفلا تاما فههنا
لا يراد الامر الاول حتى
يستحق الاول النفل
سواء كان واحدا أو أكثر
ولا يراد المعنى الحقيقي
ولا الامر الثاني حتى لو
دخل جماعة يستحق
الجميع نفلا واحدا وذلك
لان هذا الكلام
التحريض والحث على
دخول الحصن أولا فيجب
ان يستحق السابق النفل
سواء كان منفردا أو مجتمعا
ولا اشتراط الاجتماع لانه
اذا أقدم الاول على
الدخول فتخلف غيره عن
المسابقة لا يوجب حرمان
الاول عن استحقاق
النفل فالقرينة دالة على
عدم اشتراط الاجتماع
فلا يراد المعنى الحقيقي
وأيضا الادليل على انه اذا
دخل جماعة يستحق كل
واحد من الجماعة نفلا
تاما بل الكلام دال على
ان للمجموع نفلا واحدا
فصار الكلام مجازا عن
قوله ان السابق يستحق
النفل سواء كان منفردا
أو مجتمعا وان دخل
منفردا أو مجتمعا
يستحق لعموم المجاز
فالاستحقاق مجتمعا
ليس لانه المعنى الحقيقي
بل لدخوله تحت عموم
المجاز وهذا بحث في غاية
التدقيق

الاولى تم بعموم الصفة التي هي مثبتة الفاعل وهو العبد وفي الثانية المثبتة صفة الثاني فلا

الكلام

وعلى التقادير الثلاث اما أن يكون الداخل واحدا أو متعددا معا أو على سبيل التعاقب بصيرتسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كال النفل في الصور الثلاث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر وأما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول أولا فالواحد أولى لان الجلادة في ذلك أقوى وان كان الداخل متعددا وان دخلوا معا فلا شئ لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كامر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلاث أما في من وكل فظاهر وأما في الجميع فلانه يجعل مستعارا الكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده أقوى فهو بالنفل أحرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد وأجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى أو دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع وأخرى على مجازه كما يقال قتل أسدا ويراد به سبع أو رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان اذ لو أريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو أريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال أورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهي أن هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول أولا على ماذكرنا وليس أيضا مستعارا والمعنى كل من دخل أولا حتى يستحق كل واحد كال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز من السابق في الدخول واحدا كان أو جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل أولا لان معناه أن السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة لكان لكل واحد من آحادها كال النفل فصار جميع من دخل أولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل أولا فان قوله كل الافرادي يدل على أمرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان أو جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة أنه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة أنه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي أي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني أي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا

والحث على دخول الحصن أولا فاعتبر أولا ظرفا (قوله واعلم انهم الخ) فيه بحث من وجوه الاول أن اعتبار دلالة النص في كلام الشارع ظاهر وأما اعتبارها في كلام الناس فلا فانه لو قال رجل لرجل أعط هذا الدرهم زيدا لفقره وصلاحه لم يكن له أن يعطيه عمرا لكونه أفقر منه وأصلح اللهم الا أن يقال كلام

دخول التنوين فيه بانه ظرف بمعنى قبل ولم يعتبر فيه كونه من أوصاف الداخلين حتى يكون غير منصرف فلما ورد عليه أن كونه ظرفا ينافيه قولهم ان الاول اسم للفرد السابق رده بقوله فكان المراد من قولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل أولا مثلا اسم له وانما قال مثلا لعدم انحصار الاولية في الداخل

﴿مسئلة﴾ حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكى عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة

الكلام على حقيقته و جعلوا استغراق المنفرد كال النفل ثابتا بدلالة النص لكنى (قوله مسئلة) تحرير محل النزاع على ما صرح به فى أصول الشافعية أنه اذا حكى الصحابي فعلا من أفعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما أم لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة أنه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى أنه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكى لا الحكاية والعموم انما هو فى الحكاية لا المحكى ضرورة أن الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف رحمه الله مثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى أنه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل

الملتفة فيما نختلف فيه ككلام الشارع الثانى أن المقصود من هذا الكلام تشجيع الناس لفتح الحصن لا تشجيعهم مطلقا وفتح الحصن قد لا يتيسر بدخول واحد فيكون دخول الجماعة مقصودا والملحق بدلالة النص يجب أن يكون المعنى الداعى الى الحكم فيه مساويا بالمنصوص عليه أو أقوى ودخول الجماعة أدخل فى المقصود من دخول الواحد وعلم من هذا ضعف قوله آنفا فاستحقه الجماعة بالدخول فالواحد أولى الثالث أن المفهوم بدلالة النص يجب أن لا يبطل المنطوق والانفراد مبطل لحقيقة الجمع (قوله تحرير محل النزاع الخ) قال الفاضل الشريف المشهور اذا حكى حالا بلفظ ظاهره العموم وأما نحو صلى فى الكعبة فقد جعل مسئلة أخرى هكذا الفعل المثبت لا عموم له وهذا هو المناسب وقال بعض الفضلاء يتراءى أن المسئلة التى أوردها المصنف ههنا ما ذكر فى مختصر ابن الحاجب وغيره أن الفعل المثبت لا عموم له وهى متفق عليها بين الحنفية والشافعية وعنونت هذه المسئلة التى ذكرها الشارح بحكاية الحال لا بحكاية الفعل ويدل على ما ذكره تمثيل المصنف وتعليله وعدم ذكر الخلاف فيه لاحد ومنعه كون مثل قضى بالشفعة من هذا القبيل غايته انه عنونها بحكاية الفعل ولا مشاحة فيه (قوله مثل نهى عن بيع الغرر) وهو ما طوى عنك علمه قال فى المغرب نهى عن بيع الغرر وهو الخطر الذى لا يدرى أيكون أم لا كبيع السمك فى الماء والطير فى الهواء (قوله ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة) المراد بالواقع هو الفعل المحكى كما يدل عليه صريح كلام المصنف وفيه بحث اذ بعد تعميم الفعل لفعل اللسان كما يدل عليه سياقه لم يتعين انتفاء العموم فى المحكى لاحتمال أن يكون الصادر عنه عليه السلام لا تبيعوا بالغرر والشفعة للجار اللهم الا أن يقال العموم بطريق القطع انما يكون فى الحكاية دون المحكى

استحقه فى قولنا من جاء أولا وبعود ذلك ظهر بما قررنا ضعف ما قيل لا حاجة الى هذا التقدير لان الداخل أولا يصدق عليه أنه أول الداخلين فيصير بهذا الاعتبار من أوصاف الداخلين قال (تحرير محل النزاع) أقول ذكر الشافعية مسئلتين الاولى ان الفعل المثبت لا عموم له وذكروا له صورا احداها أنه لا يعم أقسامه وجهاته فاذا قال الراوى مثلا انه صلى الله عليه وسلم صلى داخل الكعبة لم يعم صلاة النفل والفرض فلا تعيين الا بدليل ثانيها عمومه فى الزمان ولا يدل عليه ثالثها عمومه للامة الثانية ان الصحابي اذا حكى حالا بلفظ ظاهره العموم كان يقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار حيث يعم الغرر والجار بصيغته وهو حكاية حال فيحمل على العموم والمصنف رحمه الله تعالى أورد الشق الاول من المسئلة الاولى ولما كانت الثانية شبيهة بها أوردها بطريق الاشكال وأجاب عنه بالمنع والتسليم تقرير الاشكال أن ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة ونحوه عام مع انه حكاية الفعل لان القضاء فعل اللسان وتقرير الجواب لا نسلم أنه حكاية الفعل بل حكاية القول فان المراد بالفعل المثبت الذى لا عموم له فعل الجوارح ولو سلم أنه حكاية الفعل باعتبار تعميمه لفعل اللسان والاركان فالعموم لم يستفد من الفعل المحكى الذى كلامنا فيه بل من المعرف المقارن له ولا كلام فيه اذا عرفت ذلك ظهر لك اندفاع النظار أما الاول فلان

فيكون هذا فى معنى المشترك فيتأمل فان رجح بعض المعانى بالرأى فذاك وان ثبت التساوى فالحكم فى البعض يثبت بفعله عليه السلام وفى البعض الآخر بالقياس) قال الشافعى رحمه الله لا يجوز الفرض فى الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوى بين الفرض والنفل فى أمر الاستقبال والاستدبار حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز فى البعض الآخر قياسا (وأما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام) جواب عن اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روى انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذى لا يكون شريكا فاجاب بان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار جار كانه قال قضى بالشفعة لكل جار

﴿مسئلة﴾ اللفظ الذى ورد بعد سؤال أو حادثة إما أن لا يكون مستقلا أو يكون وحينئذ إما أن يخرج مخرج

الجواب قطعا أو الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء أو بالعكس) أى الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال الجواب (نحو أليس لى عليك كذا فيقول بلى أو أكان لى عليك كذا فيقول نعم) هذا نظير غير المستقل (ونحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم) هذا نظير المستقل الذى هو الظاهر انه جواب قطعا (ونحو تعال تغد معى فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة) هذا نظير المستقل الذى الظاهر انه جواب (ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب) هذا نظير المستقل الذى الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب فيتق كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد (فى الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفى الرابع يحمل على الابتداء عندنا)

تكون صفة العبيد فلا تعم وقيل انما رجح البيان وتأكد العموم فى الاولى على التبعيض الاصل فمن بقرينة اضافة المشيئة الى ما هو من ألفاظ العام كقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم بقرينة واستغفر لهم وقوله ترجى من تشاء منهن بقرينة ذلك أدنى أن تقر أعينهن لان المناسب عموم الاستغفار

كذا

المثبت فى الجهات والازمان والصحيح أنه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفى زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة نص أو قياس أو نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بنحو قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام (وفيه نظر أما أولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبى عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا وأما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابى بلفظ عام وأما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابى قضى النبى عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل أعنى قضاءه بالشفعة انما وقع فى بعض الجيران بل فى جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه (قوله اللفظ الذى ورد بعد سؤال أو حادثة) يعنى يكون له تعلق بذلك السؤال أو الحادثة وحينئذ تنحصر الاقسام فى الاربعة المذكورة لامتناع أن يكون اللفظ قطعا فى الابتداء لا يحتمل الجواب ونعنى بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال أو الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب أو منفى استفهاما أو خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفى السابق استفهاما أو خبرا فعلى هذا لا يصح بلى فى جواب أكان لى عليك كذا ولا يكون نعم فى جواب أليس لى عليك

لاحتمال خصوصه (قوله فى الجهات والازمان) قال صاحب الترجيح هذا كلام غير مرضى لانه تخصيص بطريق العموم ظاهرا وقول الصحابى صلى ظاهره العموم فى النفل والفرض وجوابه أن عدم عموم الفعل المثبت للازمان داخل فى المدعى كما صرح به القاضى فى شرح مختصر ابن الحاجب (قوله وفيه نظر أما أولا الخ) قال الفاضل الشريف حاصل كلام المصنف ان الراوى فى الاول أعنى صلى حكى فعلا من أفعال جوارحه عليه السلام وليس له عموم أصلا وفى الثانى نقل حالا متضمنا للقول فالظاهر أنه نقل بمعناه فيكون عاما ولو سلم أنه بيان فى قضية معينة فالظاهر انه فهم العموم من كلامه ولو بقرينة ولذلك أسند القضاء على العموم اليه فيكون حجة وحينئذ لا يتوجه عليه شئ مما تخيله الشارح (قوله بلفظ عام) قيل هذا مدفوع لان النزاع فيما حكاه بلفظ ظاهره العموم فانه اذا كان عاما فلا نزاع فيه كما لو قال صلى جميع الصلاة النفل والفرض الى جميع الجهات فى الكعبة (قوله وأما ثالثا الخ) أجيب عنه بان جعله بمنزلة ذلك القول ليس بوقوع حكمه عليه السلام بصيغة العموم ونقل الراوى اياه كذلك بل يفهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضى عليه السلام بحضر من الراوى مرارا كثيرة بالشفعة لكونه جارا من غير أن يعتبر بصيغة العموم فلما رأى ترتب الحكم على الوصف الدال على العلية أخذ العموم ونقله أو يقضى لجار بخصوصه وقد كان يسمع منه عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة وأخذ العموم ونقله ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها (قوله لا حكاية الفعل) كلام الرضى يعنى انها لا يجتمعان فى زعمك كما يفهم من جوابك المنفى (قوله فعلى هذا لا يصح بلى فى جواب أكان لى عليك كذا) حكى الرضى عن بعضهم أجاز استعمالها بعد الايجاب تمسكا بقوله

الاخبار بانه حكم بالشفعة للجار ليس من حكاية الفعل بل من حكاية القول وقد عرفت انهما مسئلتان مستقلتان وأما الثانى فلما عرفت أن حكاية الصحابى بلفظ العام انما هى فى المسئلة الثانية والعموم ثابت فيها وكلامنا فى الاولى ولا عموم فيها فعموم لفظ الجار يضر بالمقصود وأما الثالث فلان جعله بمنزلة ذلك القول صحيح بعد ذلك التسليم له لوقوع حكمه بصيغة العموم ونقل الراوى اياه كذلك بل يفهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل أن يقضى صلى الله عليه وسلم بحضر من الراوى مرارا كثيرة بالشفعة للجار لكونه جارا من غير أن يعبر بصيغة العموم فلما رأى ترتب الحكم على الوصف الدال على العلية أخذ

حلا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب وهذا ماقيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة

كذا اقرارا الان المعتبر في أحكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر ويكون اقرارا في جواب لايجاب والنفي استفهاما أو خبرا (قوله حلا للزيادة على الافادة) يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي يجعل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه أو غيره معه أو بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله صدق ديانة) لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه (قوله ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب) لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث وأسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة أوس بن الصامت وآية اللعان

وقد بعدت بالوصل بيني وبينها * بلى ان من زار القبور ليبعدا

ثم قال وهذا شاذ انتهى أقول فان قلت وقع في كتب الاحاديث ما يقتضي انه يجاب بها الاستفهام المجرد ففي صحيح البخاري في كتاب الايمان انه عليه السلام قال لاصحابه رضي الله عنهم أترضون ان تكونوا ربع أهل الجنة قالوا بلى وفي صحيح مسلم في كتاب الهبة أيسرك ان يكونوا لك في البر سواء قال بلى وفيه أيضا انه قال عليه السلام أنت الذي لقيتني بمكة فقال له المجيب بلى قلت قال الشيخ أبو حيان في شرح التسهيل معترضا على ابن مالك في نقضه قواعد النحو بما جاء في الحديث بما يخالفها لم يعهد لاحد من أئمة العربية لا من البصريين ولا من الكوفيين الاستشهاد بما ورد في كتب الاحاديث على المسائل العربية وسر ذلك ان الحديث غير متحقق كونه بلفظ النبي عليه السلام فانه لم يدون الا في القرن الثاني وكانت الرواة يروون الحديث بالمعنى وفيهم الاعجمي والمولد ومن لا يحسن العربية فقد خل في الحديث لحن كثير ثم دون على حسب ما سمع من الرواة هذا خلاصة كلام أبي حيان ويؤيده ان الحديث الذي يروى على خلاف القاعدة المشهورة يأتي بنفسه من طريق أخرى على وفق القاعدة كحديث الصحيحين يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار استدل به ابن مالك على اطراد لغة أكلوني البراغيث وقد ورد هذا الحديث بلفظ على وفق القاعدة فاخرجه البزار في مسنده بلفظ ان لله ملائكة يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار (قوله والله أعلم بحقيقة الحال) نقل عن الشارح انه يحتمل ثلاثة معان الاول ما هو العادة في آخر الابحاث الثاني توضيح الكلام وتحقيقه يعني ان مدلول الحال أمر مبطن قلما يطلع عليه الانسان بخلاف القول الثالث تضعيف الكلام السابق يعني ان الله تعالى أعلم بحقيقة الحال هل هو كذلك أم لا بناء على ما يقال لسان الحال انطق من لسان المقال (قوله أيما اهاب دبغ) اعلم ان حديث أيما اهاب دبغ وارد في حادثة وحديث الماء طهور ورد في سؤال واعتبر فيهما عموم اللفظ حتى حكم بطهورية كل ماء وطهر كل اهاب ولم يعتبر خصوص السبب حتى يحكم بطهورية كل ماء استفيد من هذا الحديث بل من دليل آخر وهو قوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا أو الاجماع والجواب انه لا مانع من تعدد الدليل على أن ظاهر الآية الكريمة في المطر لا غير والاجماع انما يتحقق بعد زمن الرسول عليه السلام والحكم بالطهورية ثابت في زمنه عليه السلام (قوله امرأة اوس بن الصامت) أرملة

العموم ونقله أو يقتضي بمحضر الجار لا لخصوصه وقد كان سمع منه صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة أخذ العموم ونقله ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها والله أعلم بحقيقة الحال قال (٢) (قيل يحتمل امورا ثلاثة) أقول الاول التتميم كما هو العادة في آخر الابحاث الثاني توضيح

وعموم الاقرار وأما في الثانية فقلوا الكلام عن تلك القرينة كما في من ينظرون يستمعون فبقي كلمة من على التبعيض الذي هو الاصل والشائع الكثير الاستعمال فان وقع الاعتاق على الترتيب يعتق من عدا الاخير في المسئلة الثانية والا فيكون الخيار الى المولى (قوله ولانه متيقن الخ) اعترض عليه بان البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجردة لا الاعم منها باتفاق النحاة ولذلك احتاجوا في التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقالوا لا يبعد غفران الجميع لقوم والبعض لقوم أو خطاب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطاب الجميع لهذه الامة ولم يذهب أحد الى ان البعضية لا تنافي الكلية وحينئذ لا نسلم ان التبعيض متيقن وأجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان الفاضل الرضي قد صرح بعدم المنافاة بحيث قال واذا كان خطابا للامة واحدة فغفران بعض الذنوب لا ينافي غفران

في هلال بن أمية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان أو في سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص أجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة أسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص

ابن صخر (قوله في هلال بن أمية) أو في عويمر العجلاني (قوله عن بئر بضاعة) في شرح المشكاة أهل اللغة يضمون الباء ويكسرونها والمحفوظ في الحديث الضم وفي النهاية لابن الاثير حكى بعضهم بالصاد المهملة (قوله لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد) أجاب عنه صاحب الترجيح بان القياس لا يخصص الا العام المخصوص منه البعض وهو مردود بان يفرض الكلام في العام الذي خص منه غير السبب بمخصص (قوله أجيب عن الاول) قيل هذا الجواب لا يرد الاعتراض المذكور لان حاصل السؤال جواز تخصيص السبب عن العام وحاصل الجواب جواز عدم تخصيصه وهو لا ينافيه بل الجواب ان العام في السبب محكم لا يمكن تخصيصه منه كما لا يمكن نسخه وقد يجاب بمنع بطلان اللازم فان أبا حنيفة رحمه الله أخرج السبب بالاجتهاد في الامة المستفرشة حيث أخرجها عن عموم الولد للفراش فلم يلحق ولدها لمولاها بلا دعوة واذا أقر بالوطء والافتراش مع وروده في وليدة زمعة وقد قال عبد بن زمعة هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه فقال عليه السلام هو لك والتحقيق ان بطلان اللازم اتفاقي ان أريد بالسبب السبب المعين اذ لا خفاء انه لا يتصور اخراج السبب الخاص الذي ورد فيه الحكم وهو ولد زمعة ولم يجوز أبو حنيفة رحمه الله ذلك قطعا وان أريد نوع السبب فقد يمنع بطلان اللازم بالاتفاق وقد يلتزم ويجاب عما نقل عن أبي حنيفة رحمه الله بان الحديث لم يبلغه بكماله وهو بعيد لان الحديث مبحوث عنه مستوفى في غيره وضع من المبسوط وهو منقول عن الامام مع انه استقراء على النفي والمختار في الجواب وجوه الاول ما في بعض الروايات ان عبد بن زمعة قال ولد على فراش ابي وأقر به أبي ومن مذهب أبي حنيفة ان الامة تصير فراشا بالوطء اذا أقر به المولى ثم أتت بولد يمكن ان يكون منه الثاني ان وليدة زمعة كانت أم ولد له ذكره أبو يوسف في الامالي ويدل عليه الوليدة لانها اسم لام الولد ونسب أم الولد يثبت من غير دعوة الثالث في رواية البخاري هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر قال شمس الائمة فهذا قضاء بالملك لعبد لكونه ولد أمة أبيه ثم اعتقه عليه باقراره بنسبه والدليل عليه قوله عليه السلام لبنت زمعة أما أنت يا سودة فاحتجبي منه لانه ليس باخ لك وقوله عليه السلام الولد للفراش تعقيب في نفي النسب عن عبد لا الحاقه بزمعة الرابع ان من مذهب أبي حنيفة رحمه الله وقيل هو مذهب أبي يوسف ان اقرار الورثة بنبوة ولد الامة بمنزلة الدعوة من الاب وهذه الوجوه الاربعة تعزى الى عبد العزيز البخاري (قوله لدليل يدل عليه) هو فيما نحن فيه ورود الخطاب فلا يجوز تخصيصه بالاجتهاد (قوله نفس معرفة أسباب النزول) وفيها لذة بعضها ومنع تخصيصه بالاجتهاد دون اتباع علم الشريعة

الكلام السابق وتحقيقه يعني أن مدلول الحال أمر مبطن قلما يطلع عليه الانسان بخلاف المقال الثالث تضعيف الكلام السابق بناء على ما اشتهر أن لسان الحال أفصح من لسان المقال قال (بئر بضاعة) أقول قال ابن الاثير في النهاية هي بئر معروفة في المدينة والمحفوظ ضم الباء وأجاز بعضهم كسرها وحكى بعضهم بالصاد المهملة قال (لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد) أقول فمرد ودة

كلها بل عدم غفران بعضها يناقض غفران كلها انتهى وبان المراد من قوله التبعيض متيقن ان تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقديري التبعيض والبيان فلم يدع ان التبعيض هو مفهوم لفظ من متيقن يدل على ذلك انه قال فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة كيف وقد وقع في كثير من النسخ هكذا أي البعض متيقن والحاصل انه أخذ القدر المشترك بين التبعيض والبيان وحكم بانه متيقن ومراده كون العمل مخصوصا بالبعض هذا ويكون ضمير قوله ولانه الى البعض المفهوم من التبعيض (قوله فيبطل التبعيض الخ) قيل عليه انما ذلك على تقدير المشيئة دفعة وأما على تقدير الترتيب فيصدق على كل واحد انه شاء الخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد فيكون معنى التبعيض مراعى مع عموم الوقوع كما في المسئلة الاولى والجواب ان المولى انما علق العتق على مشيئة الخاطب ولا مدخل فيه لشئ آخر والمتأخر كالمتقدم في كونه ممن تعلق به مشيئة الخاطب وليس البعض أولى من البعض فيسقط معنى التبعيض بالكلية وهو خلف (قوله في غير العقلاء) وقد يستعمل مجازا في غيره ذلك يدل عليه ما روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله

فائدة

﴿فصل﴾ * حكم المطلق ان يجرى على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا) أى المطلق والمقيد (فان اختلف الحكم لم يحمل الحكم المطلق على المقيد الا فى مثل قوله اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة) أى الا فى كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم أحدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان أحد الحكمين ايجاب الاعتاق والثانى نفى تمليك الكافرة وهما حكمان مختلفان لكن نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فصار كقوله لا تعتق عنى رقبة كافرة ثم هذا أوجب تقييد الاول أى ايجاب الاعتاق بالمؤمنة (وان اتحد) أى الحكم (فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعى يحمل) سواء اقتضى القياس أولا (وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس) أى بعض أصحاب الشافعى زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه (وان اتحدت) أى الحادثة كصدقة الفطر مثلا (فان دخلا على السبب نحو أدوا عن كل حر وعبد وأدوا عن كل حر وعبد من المسلمين) أى دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان

فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة فى العموم والخصوص (قوله فصل) ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع فى جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما أخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة أخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة فى الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم أو يتحد فان اختلف فان لم يكن أحد الحكمين موجبا لتقييد الآخر أجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل أطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان أحدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أو بالواسطة مثل اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فان نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك

(قوله لمناسبتهما اياهما الخ) قيل هذا الكلام وان كان لا يخلو عن صحة لكن الظاهر ان يراد لمناسبة المسئلة المتقدمة الباحثة عن حمل اللفظ الذى ورد بعد سؤال أو حادثة على الجواب أو عدمه (قوله هو الشائع فى جنسه الخ) فيه مسامحة لان المطلق هو اللفظ والشائع فى الجنس حقيقة هو المعنى والمشهور فى تعريف المطلق وهو المذكور فى مختصر ابن الحاجب أيضا ما دل على شائع من جنسه والمراد من احتمالها لحصص كثيرة كونها ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلى لهذا اللفظ وانما فسر الشائع بالحصة نفيا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هى وذلك لان الكلام انما يتعلق بالافراد دون المفهومات وقوله من غير شمول احتراز عن العام ولا تعيين احتراز عما سوى المعهود الذهنى من المعارف لانه مطلق والظاهر انه لا حاجة الى قوله من غير تعيين لان المعارف ليست لحصة محتملة لحصص وهذا كله فى حواشى شرح المختصر للشارح الا حديث التساع وفائدة نفى الشمول وقد يقال عدم اخراج المعهود الذهنى تحكم اذ ليس بمطلق لكونه مقيدا باعتبار حضوره الذهنى والالم يكن معرفة وبه الفرق بين المصدر المعرف والمنكر وأيضا مثل رقبة مؤمنة وهو المقيد بصفة لشيوعه داخل فى المطلق دون المقيد مع تقييده والاصل بين القسمين التمايز الحقيقى لا الاضافى فالاولى أن يفسر المطلق بما دل على الذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات واعترض عليه الابهرى بان الدال على الذات هو الدال على الحقيقة كما فى المنهاج وذلك موضوع الطبيعة والمطلق موضوع المهملة وذلك مدفوع بان حقيقة اسم الجنس فرد لا بعينه أى لم يعتبر تعينه فاستعماله فى موضع المهملة حقيقة كما عرف فى الفرق بينه وبين علم الجنس ولئن سلم فالدال على الذات أعم من الدال عليه من حيث هو أو من حيث تحققه (قوله والمقيد ما أخرج الخ) فعلى هذا تتحقق الواسطة فى الالفاظ الدالة بين المطلق والمقيد ويؤيده قول الشارح فى حواشى شرح المختصر ان اطلاق المقيد على جميع المعارف والعمومات ليس باصطلاح شائع (قوله وضبط الفصل الخ) قيل الاضبط ان يقال المطلق والمقيد اما ان وردا فى الحكم أو فى غيره والثانى على قسمين لانه اما أن يكونا فى السبب أو الشرط والاول على أربعة أقسام لانه اما أن يتحد الحكم أو يتعدد وكل منهما اما فى حادثة أو حادثتين فصار الحاصل ستة وكل منها اما فى الاثبات أو فى النفى فصار اثنى عشر قسما (قوله مثل أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة) فيه بحث وهو ان هذا الشرح لا يطابق المشروح لان المفهوم من قول الشارح ان هذا المثال كالمثال الثانى من قبيل ما اختلف فيه

تساوى نسبة العام الى جميع افراده فكما جاز اخراج غير ما ورد لاجله لعام بالرأى فكذا اخراج ما لاجله ورد حتى يجوز فى الامثلة المذكورة الحكم بعدم طهورية بئر بضاعة وطهارة اهاب الشاة وبطلانه قطعى

الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل أحدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه
السلام أدوا عن كل حر
وعبد ويدل الآخر على
ان رأس المسلم سبب وهو
قوله عليه السلام أدوا
من كل حر وعبد من
المسلمين (لم يحمل عندنا
بل يجب العمل بكل واحد
منهما اذ لا تنافي في
الاسباب) أي يمكن أن
يكون المطلق سببا والمقيد
سببا (خلافا له) أي
الشافعي رحمه الله تعالى
يتعلق بقوله لم يحمل
عندنا (وان دخلا) أي
المطلق والمقيد (على
الحكم) في صورة اتحاد
الحادثة (نحو صيام ثلاثة
أيام مع قراءة ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه وهي
ثلاثة أيام متتابعات) فان
الحكم وجوب صوم ثلاثة
أيام من غير تقييد
بالتتابع وفي قراءة ابن
مسعود الحكم وجوب
صوم ثلاثة أيام متتابعات
(يحمل بالاتفاق لامتناع
الجمع بينهما) فان المطلق
يوجب اجزاء غير المتتابع
والمقيد يوجب عدم
اجزائه (هذا اذا كان
الحكم مثبتا فان كان منفيا
نحو لا تعتق رقبة ولا
تعتق رقبة كافرة لا يحمل
اتفاقا فلا يعتق أصلا

القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد بايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد أو في غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم أوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع أن المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجيء ان اراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا أو مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق أصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان تختلف الحادثة أو تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه أولا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في أحد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلاثة أيام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب

الحكم وحمل المطلق على المقيد والمفهوم من قول المصنف ان الحمل في صورة الاختلاف ليس الا فيما يستلزم تقييد أحدهما تقييد الآخر بالواسطة كالمثال الثاني فان قلت اذا حمل المطلق على المقيد في صورة الايجاب بواسطة فالحمل في صورة الايجاب بلا واسطة أولى قلت نعم الا ان تعميم المستثنى في كلام المصنف صورة الايجاب بلا واسطة تعسف ظاهر يأباه سوق كلام التوضيح فالاولى ان يجعل المثال الاول من قبيل ما تحد فيه الحكم واتحدت الحادثة والاطلاق والتقييد داخلان على الحكم والحكم مثبت وقد صرح المصنف بان الحمل فيه أيضا واجب فان قلت أحد الحكمين في المثال الاول مثبت والآخر منفي فقد اختلف الحكم قلت لعله اعتبر ان الحكم فيهما الاعتاق اذ معنى لا تعتق رقبة كافرة بعد قوله اعتق رقبة مؤمنة اعتق عن رقبة مؤمنة ويؤيده انه جعل الحكم باعتبار الاثبات والنفي قسمين ولم يجعل ما ذكرتموهما ثالثا (قوله ان الحمل على هذا المعنى الخ) أراد من الحمل حمل المطلق على المقيد ومن هذا المعنى تقييده بقيد ما أو أراد حمل الكلام على المعنى الذي ذكر (قوله ولا يخفى ان هذا الخ) هذا منقول من شرح مختصر ابن الحاجب القاضي وقد أجاب عنه في حواشيه بانه مناقشة في المثال وهذا كما يقولون الاطلاق والتقييد في السبب بقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين وكانه مبني على أن يعتبر أولا الاطلاق أو التقييد ثم يسلط عليه ما يفيد العموم (قوله فان كان فلا حمل عند عامة أصحابنا وعند بعض أصحابنا وجميع أصحاب الشافعي الحمل واجب كذا في التحقيق (قوله يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق) ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه أو تأخر عنه وقيل نسخ له ان تأخر المقيد كذا في شرح العضد والمراد بالاتفاق الاتفاق على حمل المطلق على المقيد اذا كان كل

ومتفق عليه قال (وفيه نظر اذ لا يخفى أن الحمل على هذا المعنى بعيد) أقول أي حمل المطلق على المقيد على معنى تقييده بقيد ما بعيد بل المتبادر منه اعتبار قيد النص المقيد في النص المطلق قال (وسيجيء ان اراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد) أقول اشارة الى قوله في آخر هذا البحث مراد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس الخ قال (ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد) أقول يعني ان هذا المثال من قبيل العام المصطلح مع الخاص بالنسبة اليه لا مما نحن فيه وأنت خبير بان هذا يرد أيضا على التمثيل السابق بقوله أدوا عن كل

حسب جهنم قال ابن
الزبعرى قد عبدت
الملائكة والمسيح أفترى أنهم
يعذبون فقال عليه الصلاة والسلام ما أجهلك بلغة قومك أما علمت ان ما لما لا يعقل وفي الكشاف

لهان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان أولى) فنقول فى جوابه نعم ان المقيد أولى

اجزاء غير المتتابع لموافقته المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأمور به وفى هذا المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد فى حادثة أخرى وهى كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع فى الصوم يعنى انما حملناه على مقيد وارد فى هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة فعملها زاد على الكتاب بخلاف قراءة أبى رضى الله تعالى عنه فعدة من أيام أخر متتابعات فى قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعى انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أو غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام فى حديث الاعرابى صم شهرين وروى شهرين متتابعين (قوله لهان المطلق ساكت) احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة أو جريان الاطلاق والتقييد فى السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون أولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب أى نعم يكون أولى عند التعارض كما اذا دخلا فى الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان

منهما ما يجب العمل به لا الاتفاق على الحمل فى المثال الذى ذكره كما سيصرح به ثم ان كلام العلامة فى شرح المختصر يشعر بان ههنا مذهبا آخر وهو حمل المقيد على المطلق الا ان الآمدى ذكر انا لا نعرف خلافا فى حمل المطلق على المقيد (قوله والمقيد يوجب عدم اجزائه) قيل عليه ان أريد بكون المقيد موجبا لعدم اجزاء ما لا يوجد فيه القيد كونه دالا على عدم اجزاء ذلك كما هو الظاهر فهو ليس الا القول بمفهوم المخالفة وهو مذهب الشافعية وان أريد به ما هو أعم منه ومن كونه ساكتا عن اجزاء ما لا يوجد فيه القيد حتى يكون اجزاؤه باقيا على العدم الاصلى فلا ينافيه اجزاؤه بالمطلق لان المطلق كما يوجب اجزاء ما يوجد فيه القيد يوجب أيضا اجزاء ما لا يوجد فيه فحينئذ لا ضرورة فى حمل المطلق على المقيد فى صورة اتحاد الحكم والحادثة أيضا الا على مذهب الشافعى والجواب ان المقيد يدل على عدم اجزاء المطلق من حيث هو المطلق لكن لا بدلالة اللفظ حتى يلزم القول بمفهوم المخالفة بل بواسطة ايجاب القيد وسيجىء تمام تحقيقه فى مباحث النسخ (قوله والشافعى انما لم يشترط التتابع الخ) اعترض عليه بان يحمل المطلق على المقيد عنده وان وردا فى حادثتين كما فى رقبة كفارة القتل وسائر الكفارات فلم لم يحمل ههنا على المقيد فى حادثة أخرى وهو كفارة القتل والظهار أجاب صاحب الكافى بان الحمل عنده اذا كان المقيد نوعا واحدا اما اذا كان المقيد نوعين فلا للتعارض وههنا كذلك لان الصوم فى كفارة الظهار والقتل مقيد بالتتابع والصوم فى الحج للتمتع مقيد بالتفريق (قوله القول بالموجب) بفتح الجيم وهو التزام ما لا يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع فى الحكم المقصود وهو ههنا الحمل عند اختلاف الحادثة (قوله كما اذا دخلا فى الحكم واتحدت الحادثة) كانه اشارة الى قصور تقرير المصنف حيث قال ولا تعارض الا فى اتحاد

حر وعبد وأدوا عن كل حر وعبد من المسلمين فان قيل قد سبق ان النكرة المنفية لم تستعمل الا فيما وضعت له بالشخص وهو الفرد المنتشر والنكرة المضاف اليها كل انما استفادت العموم من كل فيكونان مطلقتين والمطلق من أقسام الخاص فلم لا يجوز ان يكون عينهما ههنا بهذا الاعتبار قلنا قد سبق أيضا ان اللفظ الواحد لا يجوز أن يكون عاما وخاصا بحيثيتين فلما اعتبروا عموم النكرتين لم يجز اعتبار خصوصهما بل الجواب انهما من قبيل التنظير من غير الباب لا التمثيل والمقصود من ايرادهما التنبيه على ان تقييد العام بأمر موافق غير مستقل كالصفة ونحوها لما لم يكن تخصيصا كان فى حكم تقييد المطلق بل المثال لهذا القسم أعنى المطلق والمقيد المنفيين لا تعتق ولا تعتق كافرة فانك ستعرف فى بحث المقتضى ان مثل هذا المنفى ليس بعام نال (والشافعى انما لم يشترط التتابع الخ) أقول قال فى الكافى لا يلزم ان المطلق يحمل على المقيد عنده وان وردا فى حادثتين كما فى رقبة كفارة القتل وسائر الكفارات لانه انما

لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا فى اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا فى ثلاثة أيام متتابعات (ولان القيد زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفى) أى نفى الحكم عند عدم الوصف (فى المنصوص وفى نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد) هذا دليل على المذهب الآخر وهو انه يحمل ان اقتضى القياس حمله وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفى الحكم عما عداه عنده وذلك النفى لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفى بالنص فى المنصوص وفى نظيره بطريق القياس (ولنا قوله تعالى لا تسئلوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم) فهذه الآية تدل على ان المطلق يجرى على اطلاقه ولا يحمل على المقيد

وغيره فى تفسير قوله تعالى والسماء وما بناها أى والقادر الذى بناها (قوله وقدم وجههما) أى وجه القولين أما وجه قول أبى حنيفة رحمه الله فان من للتبعيض فيجب أن يكون المفوض اليها مشيئة

البعض من الثلاث وأما وجه قولهما فهو ان من للبيان والثلاث تمام العدد المشروع فى الطلاق (قوله وهما محكمان) قيل يعنى انهما

لا يقعان خاصين بان يراد من كل رجل وجميع الرجال الواحد وليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص فان قوله تعالى الله خالق كل شئ وهو على كل شئ وكيل وقوله سبحانه وخلق كل شئ فقدره تقديرا خص منهما البارى تعالى وأما الذى وقع فى أكثر نسخ التلويح من قوله والله خلق كل شئ فليس بموجود فى نظم التنزيل وقد عرفت ان القصر بالعقل كالقصر بغير المستقل لا يورث شبهة فى الدلالة فخروج البارى من هذا الحكم لا ينافى الاحكام وقال البيضاوى رحمه الله الشئ يختص بالموجود لانه مصدر شاء أطلق بمعنى شاء تارة وحينئذ يتناول البارى تعالى كما فى قوله تعالى قل أى شئ أكبر شهادة قل الله وبمعنى مشئ أخرى أى مشئ وجوده وما شاء الله فهو موجود فى الجملة وعليه قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير (قوله بخلاف سائر أدوات العموم) كالمحلى باللام ومن فانه سبق انهما يقعان خاصين (قوله فان دخل الكل على النكرة) أى اذا أضيفت اليها توجب احاطة الافراد واذا أضيفت الى المعرفة توجب احاطة الاجزاء لعدم الافراد فيصح كل رمان مأكول وكل رجل يشبعه هذا الرغيف وكل

الشارع لو قال أوجبت فى كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين (قوله لان التقييد) فان قلت الآية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءلة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءلة هو تلك القيود والاشياء المسؤل عنها وقد يقال فى وجه الاستدلال ان الوصف فى المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهى بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية

الحادثة والحكم ولم يرد مع دخول المطلق والمقيد على الحكم مع انه مما لا بد منه فى التعارض ويمكن ان يقال قوله كما فى ثلاثة ايام متتابعات قيد لقوله الا فى اتحاد الحادثة والحكم فيفيد اعتبار القيد المذكور كما لا يخفى (قوله لم يكن الكلامان متعارضين) قيل ولئن سلم التعارض فدليلهم هذا معارض بالقلب بيانه ان التعارض انما هو فى الرقبة الكافرة والمطلق ناطق بها لتناول الاطلاق اياها والمقيد ساكت عنها (قوله فان قلت الآية انما تدل الخ) قيل وجه الاستدلال بالآية على المطلوب هو ان قوله تعالى لا تسئلوا عن أشياء الآية لا شك انه نهى عن السؤال عن أشياء متصفة بتلك الصفة لا عن جميع الاشياء لقوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ولقوله عليه السلام ألا سألوا اذ لم تعلموا ولقوله عليه السلام طلب العلم فريضة وذا لا يكون الا بالسؤال وحينئذ لا يكون السؤال عن أصل الاشياء مذموما فتعين ان السؤال عن القيود هو المذموم فان لم يكن المطلقات معمولة باطلاقها عند عدم اتصافها بالقيود لم يكن للنهى عن السؤال عنها فائدة وهو أقوى دليل وأوضحه على المطلوب وهو ان الاصل ان يكون المطلق معمولا باطلاقه وصور حمل المطلق على المقيد لامر دعى اليه لا تكون نقضا للاصل وفيه بحث لان المستفاد منه ان المطلقات يجب ان يعمل باطلاقها اذا لم يقيد فى موضع آخر ولا يدل على وجوب العمل باطلاقها اذا قيد به والكلام فيه (قوله مسكوت عنه) فيه منع وانما يكون مسكوتا عنه اذا لم يصرح به فى النص المقيد ولعل هذا هو وجه الضعف فان قلت قرينة المطلق ظرف للمسكوت لا قيد للوصف فلا يندرج فيه التعرض له فى المقيد قلت لا نسلم أيضا ان الوصف فيه مسكوت عنه بل الاطلاق يتناوله كما ذكره ولو سلم فالتعرض له فى المقيد يكفى لعدم تناول النهى السؤال عنه (قوله بل ضعف الاستدلال بهذه الآية) لان الآية سيقت للنهى عن السؤال عما لا حاجة اليه او عن التكثر فيه على وجه يورث غضب النبى عليه السلام بدل عليه سبب نزول الآية وبالجملة المنهى عنه السؤال المخصوص وهو

يصار اليه اذا كان المقيد نوعا واحدا أما اذا كان المقيد نوعين فلا للتعارض وههنا كذلك لان صوم كفارة الظهار والقتل مقيد بالتتابع وصوم المتعة مقيد بالتفريق قال (اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك الخ) أقول لان مقدمة الشئ من حيث هى مقدمته اذا أوجبت أمرا فايجاب ذلك الشئ اياه بطريق الاولى قال (على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءلة الخ) أقول يعنى لا نسلم أولا ان الآية تدل على ما ذكر بل مدلولها ان موجب المساءلة تلك القيود والتقييد بها ان تبد لكم جزاء لقوله ان تبد لكم وضمير تبد راجع الى الاشياء المنهى عن سؤالها وما هى الا القيود والتقييد بها وأما قوله والاشياء المسؤل عنها فاعتبار تعلق السؤال بها اما بالفرض والتقدير أو باعتبار النهى قال (ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية الخ) أقول اما ضعفه فلا نسلم دلالة النص على النهى عن السؤال عن المسكوت عنه مطلقا بل مدلوله النهى عن سؤال أشياء يوجب اظهار المساءلة وهو أخص من ذلك وأما ضعف الاستدلال بها فى هذا المطلوب فلان السؤال عن تلك الاشياء الذى فهم من الآية ليس تقييد المطلق الذى هو المطلوب ولا لازما له ليكون النهى عنه مستلزما للنهى عنه اذ رب تقييد ليس مساءلة

فى

(وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنه ابهموا ما أبهم الله واتبعوا ما بين الله) أى از كونه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه (وعامة الصحابة ما قيدوا أمهات النساء بالدخول الوارد فى الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما أمكن) فيعمل بكل واحد فى مورده الا أن لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفى المذهب الاول وهو الحمل مطلقا والآن شرع فى نفى المذهب الثانى وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله

الرجال يحمل هذا الحجر لا كل الزمان ما كول وكل الرجال يشبعه هذا الرغيف وكل رجل يحمل هذا الحجر ومثل قول الشاعر

قد أصبحت أم الخيار تدعى
على ذنبا كله لم أصنع

مؤول فلعله مبنى على تقدير جزء منكر (قوله معا) احتراز عن دخولهم على التعاقب فيختص الاول بالنفل فيه لان الاول هو الفرد السابق على غيره من جنسه فلا يصدق على غيره (قوله المتخلف الذى يقدر دخوله عند فتح الحصن) لما مر من معنى الاول (قوله بخلاف من دخل

بدون لفظ كل) فدخل عشرة معا فقيل أى لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ لانه ليس عموم من على سبيل الاجتماع كعموم جميع ولا على

فى هذا المطلوب فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون (قوله وقال ابن عباس رضى الله عنه) هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابى حجة فى الفروع فضلا عن الاصول (قوله وعامة الصحابة) قال عمر رضى الله عنه أم المرأة مبهمة فى كتاب الله تعالى فابهموها أى خلى تحريمها من قيد الدخول الثابت فى الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا فى التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد فى صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلى بجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم فى هذه الصورة (قوله ولان اعمال الدليلين واجب ما أمكن) وذلك فى اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفى الحمل على المقيد ابطال الامر الثانى وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان فى حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق فى ضمن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد أجيب بانه يفيد استحباب المقيد وفضيلته وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو أولى من ابطال

السؤال عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم فلا يلزم كون كل سؤال منهيا عنه كيف وقد قال الله تعالى فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفى ايراد الآية اقتباس لطيف ورمز الى ان الشافعية أهل الذكر فعلى الحنفية ان يسئلوهم عن هذه المسئلة وقد يلفق بين الآيتين بان لا تسئلوا فى المطلق وفاسئلوا فى المجمل (قوله هذا لا يقوم حجة على الخصم الخ) فيه بحث لان هذا من قبيل رد المختلف الى المختلف وهذا انما يرد فى طريق الاحتجاج اذا كان الخصم ملزما فى الاصل وههنا كذلك وأيضا هذا البحث لغوى وليس بوضع شرعى حتى لا يؤخذ عنه وعلى ذلك يستدلون بقول امرئ القيس وزهير فكيف لا يستدلون بقول من هو أهل اللسان على انه عالم صحابى (قوله وقد يجاب ان الاجماع الخ) فيه بحث أما أولا فلان الصورة الجزئية وان لم تصلح لاثبات الحكم الكلى لكنها صالحة لنقض الحكم الكلى وهو المراد ههنا بدليل قول المصنف فهذه الدلائل لنفى المذهب الاول وأما ثانيا فلانه اذا ثبت عدم الحمل فى صورة الاجماع ثبت فى سائر الصور لعدم القائل بالفصل ويمكن ان يجاب عن الاول بان اللائح الذى ادعاه ممنوع اذ ذلك الحكم الكلى فيها اذ لم يوجد مانع عنه وبه يظهر اندفاع الثانى فتأمل (قوله بجواز ان يكون ذلك الخ) فيه بحث وهو ان ما نقله عن عمر رضى الله عنه يدل على انه استنتج الامر بالابهام من كونها مبهمة وذلك يقتضى مقدمة أخرى وهى ان كل مبهم فالابهام فيه واجب وهذه المقدمة انما تتم بمقدمة أخرى وهى ان العمل بما يقتضيه الكلام واجب وهى تستلزم العمل بالتقييد أيضا فى موضعه وليس المدعى الا هاتين المقدمتين ثم الظاهر ان الداعى الى الاجماع هو هذا لان عمر رضى الله عنه أكبرهم وأعلمهم فاذا استدل بهذا المعنى ظهر ان سبب اجماعهم هذا ومن ادعى سببا آخر فعليه البيان (قوله فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد) يمكن ان يعارض هذا بانه لو حمل يلزم اخراج أحدهما عن ان يكون نافيا لانه حينئذ يكون أحدهما كافيا (قوله أجيب بانه يفيد استحباب الخ) قيل هذا الكلام ليس بسديد لان العمل بالمقيد هو ان يعتبر القيد فيه بحيث انه لا يجوز الا به لا بان يحكم بما ذكر من الرخصة أو الاستحباب بل الجواب ان يقال لا نسلم ان حكم المقيد معلوم من المطلق بل حكم التقييد والاطلاق معزل عنه والجواب عن الاعتراض منع الحصر المستفاد من قوله هو ان يعتبر الخ وأما الجواب المذكور فيرد عليه ان المراد

بالخلاص عنها أول (فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) أقول ههنا اقتباس لطيف دال على المعارضة كأنه قال الآية المذكورة واردات على ما ذكرتم فعندنا آية أخرى تدل على ما ذكرنا ورمز الى ان الشافعية أهل الذكر فعلى الحنفية ان يسألوهم عن هذه المسئلة قال (وبالجملة هو الخ) أقول أى عدم الحمل أولى من

(والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فكيف يعدى) جواب عما قالوا انه يحمل عليه فانهم قالوا ان النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم أصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة أصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلاة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام أصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رحمه الله حكم شرعي وعندنا عدم أصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه تعالى لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول أوجب تحرير الرقبة المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان

حكم الاطلاق (قوله والنفي في المقيس عليه) يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد أما أولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما تبين في فصل مفهوم المخالفة وأما ثانيا فلان فيه ابطالا لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا وأما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس أو انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب أحدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون الحمل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد أو لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات أنه لا يدل على أحدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق أعم من ان يكون في ضمن المقيد أو غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص المقيد أيضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل

بالتقييد ان كان وجوب القيد فليس ذلك حكم المقيد على تقدير عدم الحمل وان أريد به اجزاء المقيد فهو مفهوم من المطلق (قوله المعدى هو وجوب القيد) اعترض عليه أولا بان الوجوب ليس بمصرح به في النصوص وليس عدم اجزاء غير المقيد لافادة القيد الوجوب الشرعي بل لانه عدم أصلي وثانيا بان ليس المراد بوجوب القيد الا اجزاء ما يوجد فيه القيد وعدم اجزاء ما ليس فيه على ما هو الظاهر فيتناول أمرين أحدهما اجزاء المقيد والثاني عدم اجزاء غيره والاول حاصل في المقيس بالنص المطلق فلا يفيد تعديته بل هي في الثاني فقط الى آخر ما ذكره المصنف وان أراد غير ما هو الظاهر فليبين حتى نتكلم عليه والجواب عن الاول ان الوجوب مراد في مثل فتحرير رقبة مؤمنة فهو في حكم المصرح به وعن الثاني بان معنى وجوب القيد انه لا بد ان يؤدى به وهذا ليس بحاصل في المقيس بالنص المطلق فيفيد تعديته (قوله لا اجزاء المقيد) حتى يرد عليه انه ثابت بالنص المطلق (قوله ولا نسلم ان النص المطلق الخ) أي حتى يكون ابطالا لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق واعترض عليه بان المراد بوجوب المطلق ليس الا اجزاؤه مطلقا سواء كان بذلك القيد أم لا ولا شبهة انه يدل على عدم وجوب القيد فمنع دلالة النص المطلق على ذلك العدم مكابرة (قوله وبهذا يندفع) أي بكون المعدى وجوب القيد (قوله تقديرا) أي باعتبار تعدية القيد الى كفارة اليمين وان كان القيد ظاهرا في كفارة القتل فان قلت لا نسلم أنه يجتمع فيها مطلق ومقيد لان اللازم هو تقييد المطلق الوارد فيه بسبب القياس لانه يبقى ذلك على اطلاقه ويحصل مقيد آخر تقديري قلت أشار في الكشف الى جوابه حيث قال لان تعدية القيد ان سلمت لا تصلح لابطال الاطلاق لان الرأي لا يصلح مبطلا للنص بوجه (قوله ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد) كان الظاهر ان يقول ولا امتناع في اجتماع النص المطلق والمقيد التقديري لكن القياس لما كان سببا لحصول النص التقديري أقامه مقامه (قوله على انا نقول المذهب الخ) قيل الظاهر انه جواب ثان لما يقال وتقريره ان النص المطلق لو دل على عدم وجوب

ابطال حكم الاطلاق وهذا مربوط بقوله وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وان كان له نوع تعلق بما اتصل به قال (ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد الخ) أقول فيه بحث لان وجوبه ليس

فى آخر الكلام ما يغير أوله فصدر الكلام موقوف على الآخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا تناقض فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفى الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلى كما فى القسم الاول من الاعدام وشرط القياس أن يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما أصليا (ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا) جواب اشكال مقدر وهو أن يقال نحن نعدى القيد وهو حكم شرعى لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدى هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز فى القياس فيجيب بقولنا (لان القيد) وهو قيد الايمان مثلا (يدل على الاثبات فى المقيد) أى يدل على اثبات الحكم فى المقيد وهو الاجزاء فى تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان (والنفى فى غيره) أى يدل على نفى الحكم وهو نفى الاجزاء فى الرقبة الكافرة فثبت ان القيد يدل على هذين الامرين (والاول) وهو اجزاء المؤمنة (حاصل فى المقيس) وهو كفارة اليمين (بالنص المطلق) وهو قوله أو تحرير رقبة (فلا يفيد تعديته فهى) أى التعدية (فى الثانى فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها) أى بعين تعدية العدم (وان كانت غيرها فهى مقصودة منها) أى وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هى عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدى القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعى فلا يصح القياس (فتكون) أى تعدية القيد (لاثبات ماليس بحكم شرعى) وهو عدم اجزاء الرقبة الكافرة فانه عدم أصلى (وابطال الحكم الشرعى) وهو اجزاء الرقبة الكافرة فى كفارة اليمين الذى دل عليه النص المطلق) وهو قوله تعالى فى كفارة اليمين أو تحرير رقبة (فكيف يقاس مع ورود النص) فان شرط القياس أن لا يكون فى المقيس نص دال على الحكم المعدى أو على عدمه (وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس) جواب عن الدليل الذى ذكر فى المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب أن يقيد المطلق بالقياس عندكم أيضا فأجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله (لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعى وههنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لانه قيد أولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص) فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص أولا بدليل قطعى وفى مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص أولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف فى تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام (وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من أعظم الكبائر) لما ذكر الحكم الكلى وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة

واجب اتفاقا كما مر (قوله لان القيد يدل على الاثبات فى المقيد والنفى فى غيره) فان قلت هذا صريح فى ان النفى أيضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة فى المقيد على نفى الكافرة أصلا وانه عدم أصلى لا حكم شرعى ولا يصح أن يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر فى السياق والسباق قلت تسامح فى العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلى (قوله ودلالة المطلق عليها) أى على الافراد (ضمنية) لان القصد منه الى نفس الحقيقة أو الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل

التقييد لما صح تقييده فى صورة الاتفاق وفيه بحث لان تقييده ههنا ما مر من ان ترجيح المقيد على المطلق بعد التعارض فلا يلزم منه الحمل فيما لا تعارض فيه ولك ان تقول حاصل هذا الجواب هو انه على تقدير تعدية القيد الى كفارة اليمين وصيرورتها كانما ورد فيها نصان مطلق ومقيد كما زعمه القائل يكون القول بجواز الكافرة بالنص المطلق كما زعمه منافيا للاتفاق المذكور وخارقا للاجماع لان معنى الحمل المذكور ان لا يحصل الاجزاء بدون القيد المذكور وعلى هذا التقدير يندفع البحث المذكور لكن يرد عليه أنا لا نسلم ان مثل هذا الاجماع يوجب الحمل اتفاقا فان من شرطه استواؤهما فى الدرجة ولم يوجد الا يرى ان الزيادة على النص لا تجوز بخبر الواحد لاستلزامه ابطال القطعى بالدليل الظنى فلما لم يجز ابطاله بالقيد الثابت بخبر الواحد فلان لا يجوز بالقيد الثابت بالرأى الذى هو دونه أولى (قوله فيناقض ما تقدم) ويناقض ما تأخر أيضا وهو قوله فيكون لاثبات ماليس بحكم شرعى وهو عدم اجزاء الكافرة (قوله وليس من باب مجاراة الخصم) لانه حينئذ يكون من القول بالموجب وذلك انما يلزم اذا كان التزامه غير مضر

بمصرح به فى المنصوص ليكون حكما شرعيا بالوفاق وهو ظاهر وانما يتوهم من عدم اجزاء المقيد فى المنصوص وليس كذلك لان افادة القيد الوجوب الشرعى بل هو عندنا عدم أصلى كما مر آنفا فمنع دلالة النص المطلق على وجوب القيد مكابرة محضة وذا لم يكن المعدى هو وجوب القيد فقط لا يندفع ما قال فخر الاسلام انه على تقدير صحة هذه التعدية الى آخره لانه انما يندفع اذا كان المعدى هو الوجوب والا فلا بل يندفع عنه اشكال صعب وهو ان التعدية اذا صحت لم يبق النص على اطلاقه بل يقيد بقيد بقيده القياس فلا يجتمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديرا وذلك لانه انما يتوجه اذا كان المعدى وجوب القيد

الجزئية وذكر فيه امانعا آخر عنع القياس وهو ان القتل من أعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية (لا يقال أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة) هذا اشكال أورده علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله (لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل) أى الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا (ولا يقال أنتم قيدتم قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل زكاة بقوله في خمس من الابل السائمة زكاة مع انهما دخلا في السبب) والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر (وقيدتم قوله تعالى وأشهدوا اذا تبايعتم بقوله تعالى وأشهدوا ذوى عدل منكم مع انهما في حادثتين) قال الله تعالى فاذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوى عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله (لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة

﴿فصل﴾ حكم المشترك

التأمل حتى يترجح أحد معانيه ولا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع) وذهب

اعلم أن الواضع لا يخلو اما أن وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر أو لكل واحد منهما مع الآخر أى للمجموع أو لكل واحد منهما مطلقا والثاني غير واقع

البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما (قوله لا يقال أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة) مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما أورده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله أعتق رقبة يقتضى تمكن المكلف من اعتاق أى رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزئه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز (قوله فصل حكم المشترك التأمل) في نفس الصيغة أو غيرها من الادلة والامارات لترجيح أحد معنييه أو معانيه ولما كان هنا مظنة أن يقال لم لا يجوز أن يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح أحدهما أورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح أن يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه أو معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد بها الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون أى الاسود والابيض وأقرأت هند أى حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا أمكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد أو الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على أحدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون

للمعلل بان يكون الخلاف مع التزامه باقيا في الحكم المقصود وههنا ليس كذلك لان المقصود على ما دل عليه السياق والسباق أنه لا يجوز تعدية عدم اجزاء غير المقيد لكونه عدما أصليا فاذا سلم ان العدم مدلول النص كالاثبات فقد سلم كونه حكما شرعيا فكيف يلزم بطلان التقييد (قوله وقيل يجوز في النفي دون الاثبات) وهو ضعيف لان النفي يدفع مقتضى الاثبات (قوله واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية) حيث قال في آخر باب الوصية للاقارب وغيرهم ولو أوصى لمواليه وله موال أعتقهم وموال اعتقوه فالوصية باطلة لنا ان الجهة مختلفة لان أحدهما مولى النعمة والآخر منعم عليه فصار مشتركا فلا ينتظمهما لفظ واحد في موضع الاثبات (قوله فقيل حقيقة) لكن مجموع المعنيين كواحد منهما لا ترجيح لهما

وليس فليس وأ... قوله على انا نقول المذهب الى آخره فانا ظاهر انه جواب ثان لما يقال وتقديره ان النص المطلق لو دل على عدم وجوب القيد لما صح تقييده في صورة الاتفاق وفيه أيضا بحث لان تقييده فيها لمانع من ترجيح المقيد بعد التعارض فلا يلزم منه الحمل فيما لا تعارض فيه فتدبر قال (واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية) أقول حيث قال في آخر باب الوصية للاقارب وغيرهم ولو أوصى لمواليه وله موال أعتقهم وموال أعتقوه فالوصية باطلة لنا ان الجهة مختلفة لان أحدهما مولى النعمة والآخر منعم عليه فصار مشتركا فلا ينتظمهما لفظ واحد في موضع الاثبات قال (صيغة افعل على قصد الامر والتهديد) أقول فان الامر يقتضى الطلب والتهديد يقتضى عدمه فبينهما تناف وكذا الوجوب يقتضى عدم جواز الترك والاباحة تقتضى جوازه قال (وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين الخ) أقول الفرق بينه و بين ما قيل انه حقيقة ان من يقول بانه حقيقة لا يجعل اللفظ ظاهرا في المعنيين كما قال الشافعي بل يحمل مجموع

لان الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله فى أحدهما بدون الآخر

فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف فى المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز فى المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل فى أكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا فى نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله فى أحد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزأه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله فى المجموع حينئذ يكون استعمالا فى أحد المعانى ولا نزاع فى صحته فان قيل لا نعنى باستعماله فى مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وحينئذ لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما أن يكون موضوعا له بدون الآخر أى بشرط انفراده عن الآخر أو مطلقا أى مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر أو اجتماعه معه اذ لا يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر لما مر فى بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى أى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدائما لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان فى اطلاق واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم أن يكون كل منهما مرادا وغير مراد فى حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واليه أشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله أى اللفظ المشترك فى المعنيين حقيقة فى اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى واما لقصد الابهام

عليه لان اللفظ ظاهر فى المعنيين وبهذا يمتاز هذا القول عن قول الشافعى (قال المصنف لان الواضع لم يضعه للمجموع) أورد عليه انه مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد لظهور ان الواضع لم يضعه للمجموع وقوله والا لم يصح الخ تنبيه لا استدلال (قوله مبنى على الخلاف فى المفرد) بل مبنى على اعتبار قيد من جنسه فى مفهوم الجمع فمن اعتبره قال بعدم عمومه فى الجمع أيضا ومن قال بعمومه فى الجمع لم يعتبر ذلك القيد (قوله واليه أشار بقوله ومن عرف الخ) قال الفاضل الشريف قد صرح بذلك حيث قال فكل وضع يوجب الخ فوجب أن يكون ومن عرف اشارة الى شئ آخر وأنت خبير بان هذا انما يرد اذا وجد المعترض محملا آخر على أن حمل الكلام على الاعادة فى مقام الاعتناء بشأن المراد ليس ببعيد فكانه قال ومن عرف هذا الذى ذكرته ولم يغفل عنه لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ فى المعنيين

المعنيين كل واحد منهما لا ترجيح لهما عليه قال (اذ لا يجوز أن يكون موضوعا) أقول أى ولا ثالث اذ لا يجوز قال (المصنف لان الواضع لم يضعه للمجموع) أقول فان قيل هو مصادرة على المطلوب قلنا معناه لظهور ان الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح تنبيه لا استدلال قال (المصنف ومن عرف سبب وقوع الاشتراك الخ) أقول مراده الرد على الشافعى بانه لم يعرف سبب وقوع الاشتراك ولذا جوز العموم فكانه قال ومن غفل عما حققناه من سبب وقوع الاشتراك وهو تعدد الوضع المستلزم لامتناع الاجتماع بين المعنيين خفى عليه امتناع العموم فيجب ان يكون اشارة الى ما صرح به أولا فيصح قول الشارح المحرر واليه أشار بقوله ومن عرف الخ ويندفع ما قيل قد صرح بذلك حيث قال وكل وضع

بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وأيضا على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالا فى أحد المعنيين وان وجد الاول أو الثالث ثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب أن لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ فى المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا من ان المشترك انما يصح استعماله فى المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف أما على التقديرين الاخيرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا (ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز) فان اللفظ اذا استعمل فى أكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم أن يكون اللفظ الواحد مستعملا فى المعنى الحقيقى والمجازى معا وهذا لا يجوز (فان قيل يصلون على النبى الآية

والصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا الاشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلابد من اتحاد معنى الصلاة من

الجميع لكنه تختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع) اعلم أن المجوز بن عسكر وابقوله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي

سبيل الانفراد كعموم كل بل عموم الجنس بل عمومه انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة فى موضع النفى فلا مشاركة تصحح الاستعارة ورد بانه لم يجوز كون العموم جامعا وصح استعارة الجمع للكل مع مخالفتهما فى قيد الاجتماع والانفراد مع ان عموم من وضعى لا استعمالى كالنكرة فى سياق النفى وقيل معناه ان العشرة تستحق نفلا واحدا لان من شرطية فلا تدل على العموم ويثبت الاول صيانة لكلام العاقل عن الالغاء (قوله عام على سبيل البدل) قيل هذا مخالف لما ذكره شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو قوله من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص فى كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده ورد بان الصفة انهما عامان وضعا وقد يقعان خاصين بعارض قيد وكلامهما مبنى عليه وجعله خاصا بعارض القيد لا ينافى
كونه عاما باصله (قوله فيتعدد الاول) ويكون المراد منه السابق الغير المسبوق لا الفرد منه فلا يرد انه يقتضى

أو لغفلة من الوضع الاول أو لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل فى المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له أى المعنى الذى خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشئ بالشئ بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال فى ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال فى اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفى ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر أى ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أى تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان

(قوله ان كان غيره) متعلق بالثلاثة الاخيرة (قوله وهذه مغالطة منشؤها الخ) قيل لا نزاع فى اطلاق التخصيص على كل من المعنيين سواء كان بالاشتراك المتعارف أو كان استعماله فى المعنى الثانى بطريق المجاز الا ان المعنى الاول معتبر فى الوضع البتة لانه المناسب بحال الوضع فان الكلام لافهام ما فى الضمير من ارادفها منه فالاصل فيه أن يكون لكل معنى لفظ واحد يدل عليه ليفهم ذلك المعنى عند اطلاق اللفظ عليه وحينئذ ينبغى أن يكون اللفظ مختصا بالمعنى بكلا المعنيين نعم وقع فى كلام العرب ترادف فابطل التخصيص بالمعنى الثانى واشتراك فأبطل التخصيص بالمعنى الاول لكن أصل الوضع يقتضى التخصيص معاومنه علم ان الانفراد معتبر فى المستعمل فيه البتة وان لم يصرح الواضع باشتراطه وان الملاحظ فى الوضع اعتبار عدم الاجتماع لا عدم اعتبار الاجتماع كما ظن كثوب واحد مشترك بين شخصين يمكن انتفاعهما بالمنفعة الخاصة الثوبية به بدلا أو تناوبا لا معا فيلزم من استعماله فى المعنيين اعتبار الانفراد بن فى استعمال واحد واعتبار الاجتماع بين المتقابلين لهما فيه وذا غير جائز ولو سلم ان المراد بالتخصيص فى تعريف الوضع التعيين لا القصر لكن نقول هذا أيضا يوجب أن لا يراد باللفظ حقيقة الا المعنى الواحد لان معنى الاستعمال بطريق الحقيقة ان يكون على قانون الوضع أى ارادة المعنى لاجل أن الواضع عين ذلك اللفظ له ولا شك انه لم يضع أحد الواضعين لفظ المشترك لكل واحد من المعنيين بحيث يكون كل منهما متعلق الحكم ولا يلزم من كون الاستعمالين فى كل منهما حقيقة أن يكون استعمال واحد فيهما حقيقة (قوله كما يقال فى اياك نعبد) قال الفاضل الشريف فيه بحث لان المستفاد من اياك نعبد هو التخصيص بمعنى قصر العبادة عليه تعالى ومن ضمير الفصل قصر المسند على المسند اليه الا ان التعبير عن ذلك يوهم عكسه فيحتاج الى تأويله بوجه يؤدى الى المقصود فليسا من قبيل خصصت فلانا بالذكر وفى البحث بحث اذ ليس مراد الشارح الا ان الامثلة الثلاثة من واد واحد فى ان الباء داخلة على المقصور والتخصيص بمعنى التمييز والافراد ولا شبهة فى ذلك كما صرح به فى حواشى المطول وليس كلامه فى التخصيص المستفاد من اياك نعبد ومن ضمير الفصل فليتأمل (قوله وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ) فيه بحث وهو ان حمل

(وهذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ التخصيص الخ) أقول يعنى ان الباء فى تخصيص الشئ بالشئ تارة تدخل على المقصور عليه فيكون المعنى قصر المخصص على المخصص به كما فى المثال الاول وأخرى على المقصور فيكون المعنى قصر المخصص به على المخصص كما فى الامثلة الثلاثة الباقية فان معنى الاول قصر العبادة عليك ومعنى الثانى قصر المسند على المسند اليه ومعنى الثالث قصر الذكر عليه واليه أشار الشارح بقوله أى ذكرته وحده وانه يفيد معنى القصر بلا مرية وانما عبر عن المعنى الاخير القصر بقوله جعل المخصص منفردا بين الاشياء الى آخره اشارة الى انه انما يستفاد من تلك العبارة بطريق اللزوم فان مرجع التخصيص الى ملاحظة معنى الافراد والتمييز كانه قيل فى اياك نعبد معناه نميزك ونفردك من بين المعبودين بالعبادة

يوجب الخ فوجب أن يكون قوله ومن عرف اشارة الى شئ آخر قال

لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم أن يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا أى من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة فى هذا الموضوع له خاصة من غير استعمال فى الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه فى الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل فى أكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتى بيان اللزوم على مانقل عن المصنف انه لو أريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى من اللفظ فى اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز وأورد عليه انه اذا أريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا فى المراد لا نفس المراد ومثل هذا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا أريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع فى المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد من المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان هنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازى المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك فى المعنيين أو المعانى على أن يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله فى المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد أحدهما على انه نفس الموضوع

التخصيص على هذا المعنى ينافى بحسب الظاهر وقوع الترادف كما ان حمله على المعنى الاول ينافى بحسبه وقوع الاشتراك فاى مرجح يحمله على المعنى الثانى مع ان الاول معنى حقيقى للفظ التخصيص لا يحتاج حمله عليه الى تأويل بخلاف المعنى الثانى (قوله فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز) فيه بحث لانه سيصرح فى التقسيم الثانى بان التحقيق ان استعمال اللفظ فى معنى حقيقى ومعنى مجازى متفرع على جواز استعمال المشترك فى معنييه فكيف يجعل ذلك مقدمة من دليل بطلان هذا (قوله وفيه نظر لانه ان كان الخ) قد يجاب عنه باختيار الشق الثانى بان يقال ليس بشئ وراء كل واحد فلو جمع بينهما وزعم أنه

فتكون العبادة مقصورة عليه تعالى بل ذكره قال الفاضل الشريف فى تحقيق قول الشارح الضرب على طريقة خصصت فلانا بالذكر تخصيص شئ بآخر فى قوة تمييز الآخر به فاما ان يجعل التخصيص مجازا عن التمييز مشهورا فى العرف حتى صار كانه حقيقة فيه واما أن يجعل من باب التضمين بشهادة المعنى فيلاحظ المعنيان معا ويكون الباء المذكورة صلة للمضمن فيظهر ويقدر للمضمن فيه أخرى فيقال فى خصصتك بالعبادة مثلا ميزتك بها مخصصا اياها بك فظهر ان الامثلة الثلاثة من واد واحد والعجب أنه قد نقل عنه ههنا الاعتراض على الشارح بان المستفاد من اياك نعبد هو التخصيص بمعنى قصر العبادة عليه تعالى ومن ضمير الفصل قصر المسند على المسند اليه الا ان التعبير عن ذلك يوهم عكسه فيحتاج الى تأويله بوجه يؤدى الى المقصود فليس من قبيل خصصت فلانا بالذكر ويعلم من هذا ان ما نسب من الحواشى ليس له ثم ان حاصل اعتراض الشارح على المصنف رحمه الله تعالى انه جعل تخصيص اللفظ بالمعنى بمعنى قصر اللفظ على المعنى بحيث لا يتجاوزه الى معنى آخر وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون بمعنى قصر المعنى على اللفظ بحيث لا يتجاوزه الى لفظ آخر فلا ينافى ارادة المعنيين من لفظ واحد كما هو رأى الشافعى فله ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا ويندفع الفساد المذكور بما ذكر فى الشرح فان قيل يرد على كلام المصنف رحمه الله تعالى انه يقتضى أن لا يقع المشترك أصلا فضلا عن عمومه لتناف بين التخصيص على كلام الشارح انه يقتضى أن لا يقع المترادف لتناف بينهما أيضا قلنا يعتبر فى كل من المشترك والمترادف حيثية خصوص الوضع بالنظر الى خصوص المعنى واللفظ فلا يبقى اشكال قال (والاوجه ان يقال)

استغراق كل واحد غير الاخير فى صورة التعاقب وهو خلاف نص بحثهم (قوله الاول عبارة عن الفرد السابق الخ) قيل عليه ان أولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من أوصاف الداخلين ولذلك صح دخول التنوين عليه قال فى الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما أول والمعنى أول من هذا العام واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما أولا أى قبل هذا العام فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل أولا مثلا اسم لذلك (قوله والقرينة) هى ماذكره المصنف رحمه الله من ان تخلف غيره لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل لاما فى التلويح من أن هذا التشجيع الى اظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول أولا فالواحد أولى لان الجلادة فى ذلك أقوى لان الاولوية فى حيز المنع اذ المقصود التحريض والحث والتشجيع لفتح الحصن لا مطلقا والفتح ربما لا يتيسر بدخول واحد فيكون دخول الجماعة هو المقصود (قوله وهذا بحث فى غاية التدقيق الخ) قيل عليه لو حملوا الجميع على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى ورد بان المقصود من التنفيل التشجيع لفتح الحصن وهو ربما لا يتيسر بدخول الواحد فيكون دخول الجماعة ادخل فى المقصود من دخول الواحد

فان الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وقد أوردوا على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد بتعدد الضمائر فكأنه كرر لفظ يصلي وأجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى

لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة أى في صورة تعدد الضمائر أيضا فتكون هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان في الآية لم يوجد استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لانه لو قيل ان الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية ركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقيا أو معنى مجازيا أما الحقيقي فهو الدعاء والمراد والله أعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذى قال ان الصلاة من الله تعالى رحمة فقد أراد هذا المعنى لا ان الصلاة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه أراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى الثواب ومن العبد الطاعة

الموصوف الموصوف

وأما المجازى فكارادة الخير ونحوه مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلاف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف

له والآخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو أريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو أريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما أن يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازى يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز أن يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار للوضع الثالث والعلاقة قلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه حينئذ يعود الاعتراض السابق على مانقل عن المصنف (قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة) لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ماصدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقرؤا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معانى الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما أمر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد أطلق زيدا او الامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه أيها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله تعالى يرحم النبي ويوصل اليه من الخير مايليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فأتوا أيها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه فكأن كلا ماحسنا (قوله ولما بينوا) يعنى ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان معنى الصلاة في نفسه واحد يختلف باختلاف

مجاز ولا شك ان اللفظ في كل واحد حقيقة يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز أما وجود الحقيقة فظاهر وأما المجاز فعلى زعم من يدعى ذلك ولا يجب على المصنف اثبات المعنى المجازى وبالجملة المدعى انه لو استعمل المشترك في أكثر من معنى واحد فمجازا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو لا يستدعى الا الملازمة ولا يستدعى صدق المقدم حتى يتكلف تصويره وبهذا يظهر أن لا احتياج الى التوجيه الذى ادعى انه أوجه فليتأمل (قوله يعود الاعتراض السابق) يريد به قوله وأورد عليه انه اذا أريد به المجموع الخ (قال المصنف فان الصلاة من الله رحمة) اعلم أن الجمهور على أن صلاة الله تعالى على النبي عليه السلام بمعنى التعظيم والاكرام فمعنى قولنا اللهم صل على محمد عظمه في الدنيا باعلاء ذكره واظهار دعوته وابقاء شريعته وفي الآخرة بتشفيعه في أمته وتضعيف أجره ومثوبته ونقل البخارى عن أبي العالية صلاة الله تعالى على رسوله ثناؤه عليه عند الملائكة وأما صلاته على غير النبي عليه السلام من المؤمنين فقيل بمعنى الرحمة ويرده ظاهر قوله تعالى أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وان صلاته لا تتناول غير المؤمنين ورحمته وسعت كل شيء وانه اتفق على جواز الترحم للمؤمنين والخلاف في جواز الصلاة على غير الانبياء

أدرل أد في بيان لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز قال (يعود الاعتراض السابق على مانقل عن المصنف رحمه الله تعالى) أقول يريد به قوله وأورد عليه انه اذا أريد به المجموع الى آخره قال (المصنف رحمه الله تعالى اما الحقيقى فهو الدعاء) أقول لكن اللفظة على الواقعة صلة للصلاة غير الواقعة صلة

لان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفرد به وتمسكوا أيضا قوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس أقول عمكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لاسيما المتكبرين منهم لم يعمهم الانقياد أصلا وأيضا لا يبعد أن يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع

والثابت بدلالة النص يجب أن يكون مثله أو أقوى (قوله حكاية الفعل الخ) يريد نقل مسئلة ذكرت في بعض كتب الاصول من ان الفعل المثبت لاعموم له على ماحققه السيد الشريف قدس سره وهو كما ترى معنونة بحكاية الفعل وهي غير المسئلة التي تعنون بحكاية الحال مثال الاولى صلى في الكعبة وقنت في الصبح ومثال الثانية

الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك (قوله وهذا جواب حسن) نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلاة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلاة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي أو المجازي (قوله اذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع) فيه بحث لانه ان أريد بالانقياد امتثال أوامر التكاليف ونواهيها على ماهو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان أريد به امتثال حكم التكوين والتسخير أو مطلق الاطاعة أعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد أن يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة أو امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ماذكره القوم من انها على حذف الفعل أي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس (قوله وأيضا لا يبعد) هذا أيضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس

وانه لا يقال لمن رحم غيره ورق عليه وأنعم انه صلى عليه دون قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى من صلى عليك مرة صليت عليه بها عشرا يدل على أن صلاة الله على العبد من جنس صلاة العبد على النبي عليه السلام بحكم ان الجزاء من جنس العمل وان المعنى من أثنى على رسول الله صلى الله عليه وسلم جزاه الله من جنس عمله بان يثني عليه ويزيد تشريفه وتكريمه وانه يسوغ لكل أحد أن يقول ارحمني ولا يسوغ أن يقول اللهم صل علي وعلى هذا عرف ضعف ماقيل ان أصل الصلاة مطلق الرحمة وقيل صلاة الله تعالى على غير النبي عليه السلام المغفرة وبه الوجهان الاخيران (قوله فيه بحث لانه ان أريد بالانقياد الخ) أجيب عنه بان المراد بالانقياد اللائق ولا شك ان اللائق للكفار امتثال أوامر التكليف ونواهيها ولم يوجد وللجمادات الامتثال بحكم التكوين وقد وجد وقد يقال هذا المعنى لا يناسب عموم قوله يسجد له من في السموات والارض فان الانقياد اللائق لم يوجد من الجميع فيحتاج الى تخصيص العام أعني من على أن تقييد المطلق أيضا لا يخلو عن تكلف ولهذا قال الشارح فالاظهر في الجواب (قوله على ماهو الظاهر من كلامه) حيث حكم بان الانقياد المراد بالسجدة غير ثابت للكفار ولا شك ان المراد به لو كان امتثال حكم التكوين والتسخير أو مطلق الاطاعة الاعم لصح اسناده الى الكفار (قوله لان حقيقة السجود وضع الجبهة) فيه بحث أما أولا فلما قيل من أن حقيقة السجود ليست وضع

الدعا قال (وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه الخ) أقول لانه اذا تعرض له يرد الاعتراض المذكور بقوله وفيه نظر لان ركاكة الكلام الخ قال واذا اكتفى بالمنع المذكور سلم من الاعتراض ويوجب الخصم اثبات المقدمة الممنوعة وفيه من القصور ما لا يخفى قال (فيه بحث لانه ان أريد بالانقياد الخ) أقول الجواب ان المراد مطلق الاطاعة لكنه يقيد في كل مادة بما يناسبها في العقلاء بأوامر التكاليف وفي غيرهم بحكم التكوين والتسخير كما ذكر المصنف رحمه الله تعالى يؤيد ماذكرنا قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة الى قوله وان منها لما يهبط من خشية الله فانه تعالى ذم الكافرين بعدم انقيادهم لما يليق بحالهم من أوامر التكليف ورجح عليهم الحجر بانقياده لما يليق بحاله من حكم التكوين قال صاحب الكشاف الخشية مجاز عن الانقياد لاوامر الله تعالى وانها لا تمتنع على ما يريد فيها وقلوب هؤلاء لا تنقاد ولا تفعل ما أمرت به قال (لان حقيقة السجود وضع الجبهة) أقول فيه بحث لان حقيقة السجود ليست وضع الجبهة بل الخضوع مطلقا وأما لو وضع الجبهة فمعتبر في سجود الصلاة قال ابن الاثير في النهاية سجد بمعنى خضع ومنه سجود الصلاة وهو وضع الجبهة على الارض ولا خضوع أعظم منه

ولا يحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيامة مع ان محكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصا وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم بهذا ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات

﴿التقسيم الثاني﴾ في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له) يشمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي (فاللفظ حقيقة) أي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على أنه من خطأ العوام (وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز) أي وان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة أو غيرها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن أن يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين (ولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة أيضا للوضع الجديد) فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا جديدا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني

من

والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب أن يقال ألم تر (قوله ولا يحكم باستحالته) فيه أيضا نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه ألفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح (قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا) ينبغي أن يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان أكثر المفسرين على انه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا أن يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من أن لا يفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب لحقيقة التسبيح لا يسمعون (قوله التقسيم الثاني)

الجبهة بل الخضوع مطلقا واطلاقه على وضع الجبهة على الارض دون وضع سائر جوانب الرأس لان في الاول معنى الخضوع بل لا خضوع أعظم منه بخلاف الثاني وبذلك يندفع ما نقل الفاضل الشريف حيث قال قيل وضع الجبهة معناه العرفي وأما اللغوي فوضع الرأس مطلقا كما ذكر في مجمل اللغة وأما عدم عده واضع الرأس من جانب القفا ساجدا فباعتبار العرف لا اللغة وأما ثانيا فلان المصنف لم يدع أن حقيقة السجود وضع الرأس بل ادعى أن المراد ولو بطريق المجاز حتى يكون معنى واحدا مشتركا في الجميع وتحقيق كلامه ان الدليل لما دل على عدم جواز الجمع بين معنيي المشترك فلا بد في هذا المقام من التأويل فلو حمل على المجاز لم يبعد فعلى هذا التوجيه لا توجيه لمنع كون السجود حقيقة في وضع الرأس (قوله مشكل) قيل يمكن دفع الاشكال بالحمل على التغليب على أن المراد بالرأس الطرف الاعلى ولا ضرورة الى اثبات حقيقة الرأس (قوله لا يناسب أن يقال ألم تر الخ) أجيب بانه خطاب لعارف باخفى من أمثاله والا فالالزام مشترك اذ المراد بالانقياد في الجمادات والحيوانات بل وفي السموات أخفى (قوله فيه أيضا نظر الخ) فيه بحث لان هذا النظر مبني على ان ضمير باستحالته في كلام المصنف راجع الى السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض كما يدل عليه قوله باعتبار انه ليس لها وجوه ولا جباه وليس كذلك بل راجع الى وضع الرأس على الارض وقد عرفت أن مراده بالرأس الطرف الاعلى فحينئذ لا يرد هذا النظر (قال المصنف يحقق أن المراد هو حقيقة التسبيح) فيه بحث لان عدم سماع التسبيح الحقيقي لا يختص بالمشركين بل يتناولهم والمسلمين فلا يناسب أن ينسب اليهم ويذموا بسببه اللهم الا أن يقال عدم الاستماع على وجه الاستقرار والعموم يختص بهم ولا يتجاوزهم وهذا القيد يكفي للانتساب اليهم وذمهم بذلك (قوله لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة)

ثم لما كان في وضع ناصية الرأس معنى الخضوع بخلاف سائر جوانبه سمي سجودا دون وضع سائرها وأما ما قيل وضع الجبهة معناه العرفي وأما اللغوي فوضع الرأس مطلقا كما ذكر في مجمل اللغة فمع ظهور بطلانه بما ذكرنا افتراء على مجمل اللغة لان المذكور فيه سجد اذا تطامن وذل وكل ما ذل فقد سجد (قال فيه أيضا نظر لان الحكم باستحالته الخ) أقول مبنى النظر كون السجود لغة بمعنى وضع الجبهة اذ لا جبهة لشيء مما ذكر وقد عرفت ما فيه بخلاف ما اذا أريد به وضع الرأس لان للجماد والشجر والدواب رؤسا كما لا في

من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة أو مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو أيضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه أولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر

هذا مبنى على ان خطاب لا يفقهون للمشركين كما صرح به صاحب الكشاف والقاضي وغيرهما وقال صاحب الانتصاف لو كان الخطاب للمشركين فما تصنع بقوله انه كان حليما غفورا وانما يخاطب بالحلم والمغفرة المؤمنون والظاهر ان الخطاب للمؤمنين وعدم فقههم التسبيح كناية عن عدم العمل ورد بان جعل الخطاب للمؤمنين غير صحيح لان معنى التنزيه في قوله تعالى عما يقولون علوا كبيرا راجع الى ما وصفه به المشركون من اتخاذ الملائكة بناتا وأما قوله انه كان حليما غفورا فكأنه تنبيه على انهم استوجبوا بمكابرتهم هذه ان يصب عليهم العذاب صبا ولكن صرف ذلك انه كان حليما غفورا يمهل ولا يعاجل (قوله من التقسيمات الاربعة) فان قلت كان الظاهر اسقاط التاء من لفظ أربعة لان الموصوف مؤنث قلت ذكر في شرح اللب ان اعتبار لحوق التاء وعدم لحوقها انما يكون بالنظر الى واحد المعدود لا الى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعا وواحده مؤنثا غير العلم حذفت التاء منه نحو ثلاث نسوة وعيون وان كان مذكرا أثبت التاء سواء كان في لفظ الجمع علامة التأنيث كاربعة حمامات في جمع حمام أو لم يكن (قوله اما حقيقة أو مجازا) أراد بالحقيقة مطلق الحقيقة المتناولة للحقيقة المطلقة والمرتجل والمنقول وأراد بها في قوله فحقيقة الحقيقة المطلقة حيث عد المرتجل والمنقول في مقابلته (قوله لان الاستعمال الصحيح الخ) فيه بحث لان نفس الاستعمال اذا كان هو الوضع لم يكن اللفظ مستعملا بهذا الاستعمال فيما وضع له فالظاهر أن الوضع فيه هو التعيين السابق الذي قد يتفرع عليه الاستعمال ويؤيده ما سيأتي من انه يكفي في المرتجل مجرد النقل والتعيين من غير حاجة الى الاستعمال ويمكن أن يدفع بان معنى كلامه فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بهذا الوضع لا بالوضع السابق لان الكلام في لزوم الاستعمال والظاهر أن هذا تقرير كلام المصنف على وفق سياقه ومختاره هو الذي ذكره فيما سيأتي ولك أن تصير الى حذف المضاف في عبارة الشارح والمصنف أي دليل وضع جديد فالامر ظاهر (قوله فان قيل فالمستعمل

السموات ومن في الارض نعم يرد النظر بالنظر الى بعض المذكورات كالشمس والقمر والنجوم وان كان السجود بمعنى وضع الرأس أيضا ويمكن دفعه بالحمل على التغليب فتدبر قال (فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون) أقول كأنه اشارة الى رد ما ذكره الآمدي في الاحكام والامام الرازي في المحصول ان الاعلام ليست بحقيقة ولا مجاز لان المراد بالوضع وضع اللغة أو الشرع أو العرف وذلك لان الوضع العلمي من الاوضاع المعتبرة بل أقواها لانه وضع شخصي تعين فيه الموضوع له فكيف لا يكون استعماله في الشخص حقيقة وفي غيره لعلاقة مجازا على ان الظاهر انه مندرج تحت الوضع العرفي لان أهل العرف لما قبلوه وسلموه وتعارفوه بينهم كان بحيث فعلوه وفاقا وان صدر عن واحد منهم ولهذا قال في حواشي شرح المختصر وقد صرح الآمدي في الاحكام بان الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف أسماء الاعلام بهما كزيد وعمرو ولعله أراد الحقيقة والمجاز اللغويين على ما يشعر به احتجاجه والا فهو مشكل فقال أراد بالحقيقة مطلق الحقيقة المتناولة للحقيقة المطلقة والمرتجل والمنقول وأراد بها في قوله فحقيقة الحقيقة المطلقة حيث عد المرتجل والمنقول في مقابلته قال (فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة الخ) أقول الفاء الثانية تدل على ان السؤال ناشئ عما قبله وهو قوله فانه أولى بالاعتبار وحاصله

قضى بالشفعة للجار ونهى عن بيع الغرر يدل على ذلك تمثيل المصنف وتعليله وعدم ذكره الخلاف فيه ومنعه كون مثل قضى بالشفعة منها في التلويح تحرير محل النزاع انه اذا حكى الصحابي فعلا من أفعاله صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما أم لا الخ ليس بشيء لكونه خبطا في المقصود وخلطا بين المطلبين (قوله نحو صلى) قيل عليه انما يكون من محل النزاع على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والجواب عنه ان المسئلة مما اتفق عليه الحنفية والشافعية وليست من محل النزاع وجعلها منه مبني على ما توهم من كون هذه المسئلة عين مسئلة حكاية الحال بلفظ ظاهره العموم (قوله بالقياس) أي بالدليل من دلالة نص أو قياس فقه أو نحو ذلك (قوله قال الشافعي رحمه الله) نسبة هذا القول اليه غير صحيحة وان وقعت في الهداية والكافي وغيرهما لان مذهبه كمذهبنا في جواز النفل والفرض جميعا على ما صرح به المصنف في شرح الوقاية وشراح الهداية وغيرهم وهو الموجود في كتب الشافعية وانما لم يجوز الشافعي الصلاة في الكعبة الى الباب اذا كان مفتوحا والعتبة

مؤخرة الرحل (قوله فليس من هذا القبيل) قيل عليه مدلول الكلام ليس الا

في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان ذلك يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان أخر حكمه فان قبل الاستعمال لا امـ لاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز أن يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على أن الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فالمرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة أي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة أن تكون موضوعة لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز أن لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة أن تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع

الخ) منشأ السؤال قوله فانه أولى بالاعتبار وحاصله ان الوضع الاول لما كان أولى بالاعتبار كان الاولى عد المنقول من المستعمل في غير ما وضع له (قوله مجازا من جهة لوجود العلاقة) فيه بحث لان وجود العلاقة لا يستلزم المجازية بل المستلزم لها هو الاستعمال لعلاقة والمنقول ليس كذلك من حيث انه منقول واذا استعمل في الثاني لعلاقة يكون مجازا لا منقولا (قوله فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين) فذكره في التقسيم الثاني الذي باعتبار الاستعمال ليس كما ينبغي والاولى ذكره في التقسيم الاول كالمشترك (قوله أي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك) في وجود هذا المعنى في الحروف سيما على القول بان معانيها غير مستقلة كما دل عليه سياق كلامه في المطول بحث وتأمل فليتأمل (قوله فان اتفق في الحقيقة الخ) قال الفاضل الشريف هذا الكلام ضعيف فان اجتماع الاوضاع مطلقا منتف بل مما يستحيل عادة تخلو الاوضاع المتعددة عن الفائدة وليس محمولا على الفرض والتقدير لانه ساوى بين القسمين في التعبير يعني قوله ولا يشترط في الحقيقة وقوله ولا في المجاز قبل تقريره أولا وان أوهم التساوي لكن تفصيله ثانيا حيث قال فان اتفق بايراد كلمة ان الدالة على الشك والاتفاق مشعر بان الاول تقديري لا تحقيقي كالثاني وقد يتكلف في توجيه كلام الشارح بان معنى قوله لا يشترط الخ لا يجب أن يستعملها كل صاحب وضع في ذلك المعنى حتى لو كانت كذلك كانت حقيقة على الاطلاق كلفظ الارض والسماء

أن الوضع الاول اذا كان أولى بالاعتبار كان الاولى عد المنقول من المستعمل في غير ما وضع له وحاصل الجواب ان الاولى كان ذلك لكن المنقول لما كان حقيقة من وجه ومجازا من وجه ومفتقرا الى زيادة بيان أخر حكمه بخلاف المرتجل فانه اذا استعمل في كل من المعنيين يكون حقيقة أما الاول فظاهر وأما الثاني فلوجود الوضع وانتفاء العلاقة ولم يفتقر الى زيادة بيان فلا جرم قسم المستعمل في غير ما وضع له اليه والى المجاز قال (بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين) أقول يعني ان التسمية بالمرتجل لا تحتاج الى الاستعمال كالمشترك اذ يكفي فيه تعدد الاوضاع بخلاف الحقيقة والمجاز قال (ولا يشترط في الحقيقة أن تكون موضوعة لذلك المعنى في جميع الاوضاع) أقول يعني لا يجب أن يستعمل كل

غير من تقعمة ولا سترة هناك قدر الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا قال السيد الشريف حاصل كلام المصنف رحمه الله ان الراوي في الاول أعني صلى نقل فعلا من أفعاله عليه الصلاة والسلام وليس له عموم أصلا وفي الثاني ذكر حالا متضمنا للقول فالظاهر انه نقل بمعناه فيكون عاما ولو سلم انه بيان حاله في قضية معينة فالظاهر انه فهم العموم من كلامه ولو بقرينة ولذلك أسند القضاء على العموم اليه فيكون حجة وحينئذ لا يتوجه عليه شيء مما تخيله قلت ومن تخيلاته ان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة وذلك لان بيانه يفيد ان العموم في المحكي ومنها ان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام وأنت قد علمت من كلام السيد قدس سره ان العموم في المحكي والحكاية مستندة اليه فكيف لا يكون حجة أم كيف يصح النزاع

ومنها ان جعل قوله قضى بالشفعة بمنزلة قوله قضى بها الكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية

وان

وان كان مجازا بجهة أخرى كالصلاة فى الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التى بها كان غير موضوع لها كلفظ الصلاة فى الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلاة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة أيضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة فى الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع فى عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لا بد فى التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلاة فى الشرع مجاز فى الدعاء مع انه مستعمل فى الموضوع له فى الجملة وحقيقة فى الاركان المخصوصة مع انه مستعمل فى غير الموضوع له فى الجملة بل لفظ الدابة فى الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا فى غير ما وضع له فى الجملة أعنى العرف العام قلنا قيد الحيثية مأخوذ فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعلق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل فى غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا انتقاض

ومع وضعهما فان أهل اللغة والشرع والعرف الخاص والعام اتفقوا على ذلك (قوله كالصلاة فى الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا) هذا هو المشهور وعند صاحب الكشاف هى حقيقة لغوية فى تحريك الصلوين أى طرف الاليتين مجاز لغوى فى الاركان المخصوصة استعارة فى الدعاء تشبيها بالراكع والساجد فى التخشع ولم يعول عليه الشارح لما ذكره فى شرح الكشاف من ان ورود الصلاة بمعنى الدعاء فى كلام العرب قبل شرعية الصلاة المشتملة على الركوع والسجود المشتملين على التخشع وفى كلام من لا يعرف الصلاة بالهيئة المخصوصة دليل المشهور وأيضا الاشتقاق من غير الحدث قليل (قوله بل ومن جهة واحدة أيضا لكن باعتبارين) قال الفاضل الشريف فيه بحث لان الكلام فى المعنى الواحد وما ذكره من الاعتبارين داخل فى الموضوع له فيقتضى تعدد المعنى وكون أحدهما موضوعا له لغة والآخر غير موضوع له فيها كما فى لفظ الدابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض مطلقا ومجاز فيه اذا قيد بخصوصية الفرس وهما معنيان مختلفان عموما وخصوصا وما قيل من ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة فمعناه اطلاقه على المعنى العام الذى فى الفرس لا على خصوصه ففى العبارة تسامح نشأ منه توهمه (قوله فان لفظ الصلاة فى الشرع الخ) فيه بحث لانه لم يتعرض فى البيان للانتقاض جمعا مع انه مذكور فى المدعى ويمكن أن يقال بينهما تقابل فاذا دخل فى أحدهما خرج عن الآخر (قوله ومن حيث انه من افراد ما يدب الخ) هذا اذا لم يلاحظ فى الاستعمال خصوصية الفرس وحينئذ الاستعمال فى المطلق لا فيه فقوله مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له لا يجديه نفعا فى تحقق المستعمل فيه فى الصورتين كما يقتضيه السياق (قوله والمجاز لفظ مستعمل فى غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له) رده الشارح نفسه فى

صاحب وضع فى ذلك المعنى حتى لو كانت كذلك كانت حقيقة على الاطلاق كلفظ الارض والسماء ونحوهما فان أهل اللغة والشرع والعرف والاصطلاح قد اتفقوا على ذلك وهذا ظاهر لا يستر ومعروف لا ينكر وليس معناه ان يضعها كل واحد من أهل الاوضاع لذلك فانه لا يصدر عن مميز فضلا عن متميز فطهرنا قيل هذا كلام مضطرب فان اجتماع الاوضاع متنف مطلقا بل ما يستحيل عادة جعلوا الاوضاع المتأخرة عن

الشريف ان هذا ليس حكاية فعل بل حكاية حال متضمن للقول بمعناه ولو سلم فالظاهر انه فهم العموم من كلامه ولو بقرينة بدليل اسناد القضاء اليه على العموم (قوله وهو عام) قيل وليس النزاع الا فيه ورد بان النزاع لا يتصور فيما حكى بلفظ عام لانه اذا قال صلى جميع الصلوات فى الكعبة أو قضى بالشفعة لكل جار يكون نقل الحديث بالمعنى ولا نزاع فى عمومه لاحد وانما الخلاف فيما حكى الصحابى حالا بلفظ ظاهره العموم فالحنفية على عمومه والشافعية على نفيه ولعل الخلاف مبنى على ان تأول الصحابى حجة أم لا (قوله لانه نقل الحديث بالمعنى) قيل عليه هذا خلاف المفروض لان التقدير فى حكاية الفعل ورد بان جعله بمنزلة ذلك القول ليس بفرع حكمه عليه الصلاة والسلام بصيغة العموم ونقل الراوى اياه كذلك بل يفهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضى بمحضر من الراوى مرارا كثيرة بالشفعة لكونه جارا من غير أن يعبر بصيغة العموم فلما رتب الحكم على الوصف الدال على العلية أخذ منه العموم ونقله به أو يقضى لجار بخصوصه وكان سمع منه عليه الصلاة والسلام حكمى على الواحد

(وأما المنقول فنه ما غلب في معنى مجازي الموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجازي في

الثاني من حيث اللغة وبالعكس) أي حقيقة في الثاني مجاز في الاول (من حيث الناقل وهو واما الشرع أو العرف أو الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به) أي اذا خصت الدابة بالفرس (مع رعاية المعنى) أي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض (صارت مجازا اذا أريد بها غير ما وضعت له وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كأنها موضوعة له ابتداء لانها لما خصت به فكأنه لم يراع المعنى الاول فصارت اسماله فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه) وهو ما يدب (ليس لصحة اطلاقه) أي المنقول (عليه) الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول (كما في الحقيقة) فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى الاول ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى (ولا لصحة اطلاقه) أي المنقول (على المعنى الثاني) وهو ما يدب مع خصوصية الفرس (كما في المجاز) فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول

المشترك

لان استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلابد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له وأما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة أو النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسئل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك أو التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة أو النقصان الذي هو صفة الاعراب أو صفة اللفظ باعتبار تغيير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق ظاهر وانما يقع على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له أو في غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا الاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع فكيف في عبارة من جمع بين الامرين (قوله وأما المنقول) لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو

المطول بان استعمال المجاز في غير الموضوع له ليس من حيث انه غير الموضوع له بل من حيث انه متعلق بالموضوع له بنوع علاقة مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له (قوله كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسئل القرية) الاصل في الاول ليس مثله شيء اذ المقصود نفي أن يماثله شيء لا نفي أن يماثل مثله شيء فالكاف زائدة وفي الثاني واسئل أهل القرية لان الجماد لا يسئل منه طلب الجواب وأما خلق الله تعالى في الجماد الشعور والتكلم فهو وان كان جائزا الا ان ذلك انما يكون عند خرق العادة اظهارا للمعجزة أو الكرامة وليس هذا الكلام في ذلك المقام ويمكن أن يقال لا زيادة في الاول أصلا بل قصد نفي مثله تعالى بطريق برهاني بيانه ان وجوده تعالى مسلم قطعا فلو كان له مثل لكان لذلك المثل مثل هو ذاته تعالى وتقدس فثبوت مثله مستلزم لثبوت مثل مثله فنفي اللازم قصدا الى نفي الملزوم وجاز أن يحمل الكلام على طريقة الكناية فانه ذا نفي المثل عمن يماثله تعالى ويكون على أخص أوصافه كان ذلك نفيا للمثل عنه تعالى بطريق المبالغة كما عرف في مثل لا يبخل مثلك وفيه اعتراض ذكرته في حواشي المطول مع اشارة الى جوابه فليطلب منه (قوله أو التشابه على ما ذكر في المفتاح) أي لكونه مشابها للمجاز اللغوي المعروف في كونه متعديا من أمر أصلي الى أمر غير أصلي وههنا بحث وهو ان الآمدي ذكر في الاحكام ان لفظ القرية بعد حذف الاهل صار مجازا عنه وان لفظ كمثل مستعمل بمعنى مثل وانهم يسمون مثل ذلك مجازا بالنقصان والزيادة وعلى هذا فالكلمة مستعملة في غير ما وضعت له اما بسبب النقصان أو بسبب الزيادة فهما داخلان في المحدود والحد (قوله بين الامرين) أي اشتراط العلاقة واعتبار ارادة معنى غير

الفائدة كلام ضعيف قال (قلنا لفظ المجاز يطلق عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك التشابه الخ) أقول يرد عليه ان الاصوليين بعد عرفوا الزيادة والنقصان ولم يذكروا ان للمجاز عندهم معنى

المنزل وان تخالف فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان لها فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلاة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له أو غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي أو اصطلاحي مثلا أو غير ذلك بل اللغة أصل والنقل طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذي الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني أعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول أعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ

الموضوع له كما في المنتخب الحامي (قوله فمرتجل) من ارتجل خطبة أو شعرا اذا أنشأهما من غير تهيئة قبل ذلك (قوله ان لم يكن من افراد المعنى) فيه ايماء الى ان مراد المصنف بقوله فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول معنى مجازي غير فرد للموضوع له بقرينة المقابلة والا فالفرد من حيث خصوصه أيضا معنى مجازي للكلي واطلاق الكلي عليه من حيث خصوصه بطريق المجاز (قوله من ضرب الاربعة في الاربعة) أي ضرب الاربعة من الوضع الاول في الاربعة من الوضع الثاني (قوله كالمنقول اللغوي من معنى عرفي الخ) وكالمنقول اللغوي من اللغوي والشرعي من الشرعي والاصطلاحي من الاصطلاحي والعرفي من العرفي وبالجملة المنقول الشرعي والعرفي والاصطلاحي من اللغوي شائع ولا شك في ثبوته بخلاف البواقي (قوله وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول الخ) ان كان المراد بهذا شرح كلام المصنف كما يقتضيه السياق فهو شرح لا يطابق ظاهر المشروح لان تقرير المصنف في التقسيم الثاني هو ان اللفظ الغالب فيما هو من افراد المعنى اللغوي ان أطلق عليه لا من حيث خصوصه فهو حقيقة لغوية مجاز عرفي مثلا وان أطلق عليه من حيث خصوصه مع رعاية المعنى الاول فبالعكس وأن المعنى الثاني ما يدب مع خصوصية الفرس وتقرير الشارح مبني على اعتبار معنى عرفي آخر غير

آخر كما ذكره صاحب المفتاح ونسبه الى السلف وزعم أن الاولى أن يعد ملحقا بالمجاز فالمفهوم من كلامهم ان القرية مثلا مستعمل في اهلها مجازا ولم يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان لان الاهل مضمر هناك مقدر في نظم الكلام فان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل أرادوا أن أصل الكلام أن يقال أهل القرية فلما حذف الاهل استعمل القرية مجازا فهي مجاز بالمعنى المتعارف وسببه النقصان وكذلك قوله كمثله مستعمل في معنى المثل مجازا وسبب هذا المجاز هو الزيادة اذ لو قيل ليس مثله شيء لم يكن هناك مجاز فسدر

وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني (بل لترجيح هذا الاسم على غيره) أي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء (في تخصيصه بالمعنى الثاني) أي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر فيه كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجري القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل أقدام من سوغ القياس في اللغة الا لغفلة عنه (فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلاة) أي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح

اطلاق الاسد على كل مايوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة فى العرف على كل مايوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلاة شرعا على كل مايوجد فيه دعاء (وثبت أيضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان فى نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التى لم تهجر صريح والتى هجرت وغلب معناها المجازى كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية) اعلم أن الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية فى المعنى الحقيقى واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية فى المعنى المجازى (وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه) أى بمعناه الموضوع له (معنى ثان ملزوم له وهى لا تنافى ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما فى طويل النجاد) فانه استعمل فى الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاد (بخلاف المجاز فانه استعمل فى غير ماوضع له فينافى ارادة الموضوع له

الدابة فى الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته فى نقل اللفظ الى المعنى الثانى ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول أعنى المنقول عنه كالحقيقة بعتبره فهو بها ليصح اطلاقها على كل مايوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل مايوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى أعنى المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول أعنى الحقيقى ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثانى أعنى المجازى فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثانى الذى هو لازم المعنى الاول أى ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له أو لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثانى كاف فى ذلك وأيضا يلزم صحة اطلاق المنقول على كل مايوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل مايوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول أجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هى كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثانى بمنزلة الموضوعات المبتدأة التى ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثانى ليلزم ما ذكرتم بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثانى فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع أولى وأنسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعى فى وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل مايوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس فى اللغة وهذا البحث مما أورده صاحب المفتاح فى وجه تسمية الحقيقة والمجاز (قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز) يعنى ان الصريح والكناية أيضا من أقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة أقساما متباينة أما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه فى نفسه أى بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه فى نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا أو معنى مجازيا واحترز بقوله فى نفسه عن استتار المراد فى الصريح بواسطة غرابة اللفظ أو ذهول السامع عن الوضع أو عن القرينة أو

مايدب مع خصوصية الفرس و يكون هذا فرداله أيضا وهذا التقرير صواب فى نفسه أيضا (قال المصنف وثبت أيضا أن الحقيقة الخ) هذا الثبوت انما يظهر اذا أريد من الهجر القلة وأما اذا أريد معناه الظاهر كما هو مذهب أبى حنيفة رحمه الله فلا وقد يقال على تقدير كون المراد من الهجر القلة لا يظهر ذلك الثبوت أيضا لان انتقال المجاز الى الحقيقة ليس لكثرة الاستعمال بل لعدم الاحتياج الى القرينة وجوابه أن ذلك العدم لكثرة الاستعمال فيتحد المآل (قوله بواسطة غرابة اللفظ) هذا مخالف لما سيأتى فى التقسيم الثالث من ان المجمل ماخفى المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية الاقدام كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالهلوع اللهم الا ان يقال المجمل الداخل فى الكناية مالا يكون منشأ الخفاء فيه غرابة اللفظ (قوله أو عن القرينة) فيه بحث وهو انا سلمنا ان الاستتار بواسطة ذهول السامع عن القرينة ليس فى نفسه لكن لا نسلم ان الانكشاف بواسطة تذكر القرينة يكون فى نفسه بل كل منهما بواسطة اللهم الا أن يقال الانكشاف بواسطة تذكر القرينة لا ينافى الانكشاف فى نفسه لان معنى الانكشاف فى نفسه فى تلك الصورة عدم استتاره باعتبار الامور التى ذكرها الشارح من غرابة اللفظ وذهول السامع عن الوضع أو عن القرينة أو نحو ذلك

قال (يعنى ان الصريح والكناية أيضا من أقسام الحقيقة الخ) أقول يعنى كما ان المرتجل المنقول من أقسامها قال (واحترز بقوله فى نفسه عن استتار المراد فى الصريح بواسطة غرابة اللفظ) أقول مخالف لما سيأتى فى التقسيم الثالث ان المجمل ماخفى المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من

نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من أن هذه أقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة أو الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن أمثال ذلك

ويدل عليه ان الصريح قد يكون من المجاز أيضا ولا بد فيه من القرينة (قوله فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح الخ) قيل هذا ليس على ما ينبغي فان المراد بقوله في نفسه ان اللفظ المستعمل فيما وضع له او اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ان استتر المراد فيهما بالنظر الى أنفسهما وذا بان يكون المعنى الحقيقي في الحقيقة مهجورا او المجازي مستعملا كالصلاة مثلا في الدعاء فهي كناية في الحقيقة اللغوية صريح في المجاز اللغوي وهو الاركان المخصوصة أو بالعكس فهي في الاركان المخصوصة صريح في الحقيقة الشرعية كناية في المجاز الشرعي وهو الدعاء والمصنف صرح بهذا وقسم المجاز والحقيقة اليهما ولا شك ان الاستتار والخفاء في المشكل والمجمل ليس لان المراد به المعنى المهجور وكذا الظهور في المفسر والمحكم ليس لان المراد بهما المعنى المستعمل ولكن الخفاء والوضوح فيهما لامر يحقق في موضعه ان شاء الله تعالى فان قلت ذكر صاحب الكشف انه لا استبعاد في تسمية النص والمفسر صريحا وقد رأيت في كثير من الكتب ما يدل عليه الا ان مورد القسمة ههنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر اذ ظهورهما باللغة لا بالاستعمال انتهى كلامه فما ذكره الشارح من دخول المفسر مثلا في الصريح يخالفه فما وجهه قلت قد سبق أن التقسيم باعتبار ظهور الدلالة وخفائها متأخر عن التقسيم باعتبار الاستعمال عند المصنف وتقدم عليه عند فخر الاسلام فدار المخالفة في الفرع هو المخالفة في الاصل ففيه بحث وهو ان الظاهر من كلام المصنف أن يكون سبب الاستتار في كناية الحقيقة هو كون المعنى الحقيقي المستعمل فيه مهجورا وسبب الظهور في صريحها كونه غير مهجور وسبب الاستتار في كناية المجاز كونه غير غالب الاستعمال في المعنى المجازي المستعمل فيه كما ان سبب الظهور في صريحه كونه غالب الاستعمال فيه ولا شك أن الاستتار والخفاء في المشكل والمجمل ليس لان المراد به المعنى المهجور كيف والمشترك المتزاحم المعاني المتساوية الاقدام من قبيل الكناية والمجمل وليس معناه المراد مهجورا وكذا الظهور في المفسر والمحكم ليس لان المراد بهما المعنى المستعمل ولكن الخفاء والظهور فيهما لامر آخر يحقق في موضعه ان شاء الله تعالى فالحق ان الهجر سبب الاستتار والكناية كليا وعدمه ليس سببا للظهور والصراحة كليا كما في المشترك المذكور وبهذا ظهر أن قول المصنف

المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالهلوع قال (وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الخ) أقول القائل صاحب الكشف وهو ما اعتبر قيد الاستعمال ليتحقق ما اعتبر في القسم وهو وجود استعمال ذلك النظم في القسمين الاخيرين أعني الصريح والكناية كما تحقق في الاولين أعني الحقيقة والمجاز والشارح توهم أنه ذكره للاحتراز فحمله على التكلف وهو مردود ومنشؤه عدم الاستخراج لان لصاحب الكشف فائدة ذلك القيد الاحتراز المذكور ولكنه استدل على وجود القيد باشتراط اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام حيث قال ثم لا بد من القيد المذكور أيضا يعني الاستدلال عند من قال باشتراطه في الصريح بان يقال هو ما استتر المراد به بالاستعمال أي يحصل الاستتار بالاستعمال بان يستعملوه قاصدين للاستتار وانه مقصود عندهم لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة عند من لم يقل باشتراطه في الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل

حكمى على الجماعة ونحو ذلك هذا قلت قوله حكمى على الواحد اشتهر بين الفقهاء والاصوليين من قول النبي صلى الله عليه وسلم الا انه لا يعرفه الحفاظ قال ابن كثير لم أر له سندا قط ولم يعرفه المزي والذهبي وغيرهما وقد جاء ما يؤدي معناه فيما أخرجه مالك والنسائي وابن حبان وصححه الترمذي عن أميمة بنت رقيقة أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في نسوة نبايعه على الاسلام فقلت يا رسول الله هلم نبايعك فقال اني لا أصافح النساء وانما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة وفيما أخرجه الطبراني والحاكم انما قولي لامرأة كقولي لمائة امرأة وفي مسند أحمد وطبقات ابن سعد بالفاظ بين كليهما وكان رجحهما عزمفيد للعموم لغيره ممن حاله كحاله (قوله مسئلة) هذه المسئلة موضوعة لبيان العوارض التي تعرض للعموم مثلا اذا قارن عموم اللفظ خصوص السبب هل يخرجه عن العموم أم لا (قوله اما أن لا يكون مستقلا) أي لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار غيره من السؤال أو الحادثة (قوله فيقول بلى) وهي لايجاب النفي السابق استفهاما كان أو خبرا فلا يصح بلى في جواب أكان لي عليك كذا ولا نعم في جواب أليس لي عليك كذا وما ورد في الشعر من قوله وقد بعدت بالوصل بيني وبينها * بلى ان من زار القبور ليبعدا

فلا يخفى ما فيه من التكلف وأما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له أي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وأمثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا أسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا أسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة مصرح في المفتاح وغيره فان قيل فقد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما أن يراد معناها وحده أو غير معناها وحده أو معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا أراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا أريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى

الحقيقي والمجازي لانا نقول لا نسلم ذلك وانما يلزم لو كان كل واحد منهما مقصودا في الكناية كما في الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك بل المقصود في الكناية هو اللازم الا ان الملزوم يراد ليتوصل به الى اللازم ...

الحقيقة التي لم تجر صريح ليس بكاف لا نتقاضه بالحمل المذكور بكيفيتها (قوله فلا يخفى ما فيه من التكلف) لان النظر في هذا التقسيم الى الاستعمال لا الى قصد المستعمل فيكون العمدة في انكشاف المراد واستتاره هو استعمال اللفظ دون القصد وبالجملة المعتبر عندهم في الصريح والكناية الظهور والاستتار في نفس الامر ولا دخل لقصد المستعمل في جعل الواضح في اللغة مستترا ولا في عكسه (قوله أي لفظ استعمل في معناه الموضوع له) فيه بحث لانه قد لا يقصد بالكناية معناها الموضوع له أصلا كما في قولك لمن لا نجاد له طويل النجاد قصدا الى طول قامته وأما ما أشار اليه من انه يقصد في الكناية تصور المعنى الاصلي في ذهن السامع لينتقل منه الى المكنى عنه فيكون الموضوع له مقصودا في الكناية من حيث التصور دون التصديق فليس بشئ اذ لا بد في المجاز أيضا من تصور المعنى الحقيقي ليفهم المعنى المجازي المشتمل على المناسبة المصححة للاستعمال فدعوى كون الموضوع له مقصود التصور في الكناية دون المجاز تحكم (قوله كنايات عند المحققين) قيل بل هي عند المحققين من المتشابه الذي يعتقد حقيقته ولا يشتغل بكيفيته وحملها على ما يكنى بها عنه اشتغال بكيفيتها وأنت خبير بما في أمثالها من اختلاف المحققين فكلام الشارح ناظر الى مذهب متأخري المحققين وكلام القائل ذهاب الى مذهب قدمائهم (قوله وميل صاحب الكشاف الخ) اعترض عليه الشارح في حواشي الكشاف بان قوله تعالى بل يداه مبسوطتان والسموات مطويات بيمينه الرحمن على العرش استوى ونحو ذلك كنايات كما صرح به

وأمثالهما وعليه يدل كلام القاضي الامام فانه قال كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية ولهذا يسمى المجاز قبل أن يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة وغيرها الا ان الصحيح هو الاول لما ذكرنا من اشتراط الاشتراك ووجود التقسيم بين الاقسام ولا يحصل الا باشتراط هذا القيد قال (بل وان استحال المعنى الحقيقي الى قوله وميل صاحب الكشاف الى أنه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي) أقول ذكر

شاذ وما وقع في كتاب الايمان من صحيح البخاري انه عليه السلام قال لاصحابه أترضون أن تكونوا ربع أهل الجنة قالوا بلى وفي كتاب الهبة من صحيح مسلم أيسرك أن يكونوا لك في البر سواء قال بلى وفيه أيضا انه قال أنت الذي لقيتني بمكة قال المجيب بلى وغير ذلك مما ورد في كتب الاحاديث فلا ينتهض حجة في العربية لعدم التيقن بانه لفظ النبي عليه السلام أو واحد من أصحابه فانها لم تدون الا في القرن الثاني وكانت الرواة يروونها بالمعنى ليفهم الاعجمي والمولد ومن لا يحسن العربية ثم دونت على حسب ما سمعت من الرواة ويؤيد ذلك ان الحديث الذي جاء على خلاف الجادة في العربية ربما يصح بطريق آخر على وفق القاعدة المشهورة قال أبو حيان الاندلسي ولم يعهد لاحد من أئمة العربية من البصريين ولا من الكوفيين الاستشهاد بما وقع في كتب الاحاديث على القواعد العربية وانما شذ ابن مالك من المتأخرين في ذلك وفصل بعضهم وقال بجواز الاستشهاد ان كانت الرواة كلهم من العرب والا فلا يسوغ أصلا (قوله هذا نظير الخ) أي أليس لي عليك وقوله أ كان لي عليك (قوله حلا الزيادة) وهو قوله اليوم على الافادة وهو الاكل في هذا اليوم سواء كان

الحقيق

الحقيقى والمجازى معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفى الكناية انما أريد المعنى الحقيقى للانتقال منه الى المعنى المجازى وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل فى غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ فى غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافى ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا تكون للانتقال الى المعنى المجازى الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال فى غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له أيضا منافيا لارادة غير الموضوع له كذلك (قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز) يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان فى المفرد باللغويين وفى الجملة بالعقليين أو الحكميين وميل المصنف الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر فى التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة أسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن أنبت الله البقل والمجاز العقلى جملة أسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو أنبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له وأراد بالفعل المصطلح وما فى معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به فى الخارج كضرب أو لا كمات وسواء صدر عنه باختياره أو لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم فى نفس الامر أو لا فيدخل فى تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا أو لا يطابق شيأ منهما أو يطابق أحدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهرى أنبت الربيع البقل اللهم الا أن يقال المراد عقل المتكلم أو السامع وقد احترز به عن الفاعل فى اللفظ فان المنسوب اليه فى المجاز العقلى أيضا فاعل فى اللفظ ولو أراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له فى اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التى لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا فى الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصلا له عند المتكلم فى الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو وعلى لفظ المبنى للمفعول لان المضروب بصفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير فى غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل فى تعريف المجاز مثل أفعم السيل على لفظ المبنى للمفعول

مع امتناع المعنى الحقيقى قطعا ثم قال فان أجيب بان ارادة المعنى الحقيقى لا تستلزم تحققه وهو ظاهر ولا يلزم منه الكذب لان ارادته لا تكون على وجه القصد اليه اثباتا ونفيا بل لينتقل منه الى المقصود قلنا وكذلك النظر فى حق من لا يجوز النظر عليه يراد ولا يتحقق ويكون كناية (قوله وفى الكناية انما أريد الخ) رده الشريف فى شرح المفتاح بان الموضوع له اذا لم يكن مقصودا أصلا فى الكناية لم يكن مستعملة فيه كما صرح به صاحب المفتاح فلا تندرج الكناية فى حدود الحقيقة أصلا (قوله والمجاز العقلى الخ) فان قلت لو قال المتكلم جاءنى زيد مع علمه بانه لم يجئ وعلم المخاطب أيضا انه لم يجئ مع علمه بان المتكلم عالم به فانه ليس بحقيقة ولا مجاز بل يعد لغوا مع انه يصدق عليه انه جملة أسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم فلا بد من زيادة قيد التأويل قلت لا نسلم لان قيد الملابسة يخرجه لانه لا ملابسة بين المجئ

المحققون لكلام الكشاف ان استعمل بسط اليد فى الجود بالنظر الى من جاز أن يكون له يد سواء وجدت أو صحت أو شلت أو قطعت أو فقدت لنقصان فى الخلقة كناية محضة لجواز ارادة المعنى الاصلى فى الجملة

عنده فالنسبة حقيقية وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو أنبت الربيع البقل) فقوله عنده أى عند المتكلم واعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل فى العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد أنبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهرى أنبت الربيع البقل فقد أسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقى مع ان الربيع ليس بفاعل فى العقل وهو كاذب فى هذا الكلام كما اذا قال رجل جاءنى زيد نفسه مريدا معناه الحقيقى والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب

عنده أو لا عنده وان حمل على الجواب بقى قوله اليوم لغوا لا فائدة فيه ويجب صيانة كلام العاقل عنه وذلك ظاهر لا مرية فيه (قوله وعند الشافعى) يحمل على الجواب فلا يحنث ان تغدى عند غيره (قوله لا لخصوص السبب) قيل عليه فيلزم جواز تخصيص السبب

(فصل) هذا الفصل (في أنواع علاقات المجاز) وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني أوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي (اذا أطلقت لفظا على مسمى) هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى سواء كان المعنى حقيقيا أو غير حقيقي واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول فان أردت عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ماهو بصدده وهو أنواع المجازات فقال (وأردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له) أى لذلك المسمى (بالفعل

عنه بالاجتهاد ولم يكن لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال ورد بالمنع لان العام في السبب محكم فلا يمكن تخصيصه منه ولا نسخه وبان فوائد النقل كثيرة لا تنحصر في خصوص الحكم وبان المساواة في العموم والخصوص غير واجبة وانما الواجب هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه (قوله حكم المطلق الخ) المطلق عند الائمة الحنفية رحمهم الله مايدل على الذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات بناء على ان اسم الجنس مثل علم الجنس في كونه موضوعا للحقيقة على ماهو التحقيق دون الافراد المنتشر كما هو الرأى المرجوح والقول الضعيف ولقد أبعد الله عن التحقيق من فسره بانه الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة

لان فاعله الوادى لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهرى والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأول ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل أنبت الخريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لا بد أن يكون من ملابسات الفعل (قوله فصل) قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ويرتقى ماذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة وأراد بالمجاورة مايعم كون أحدهما في الآخر بالجزئية أو الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود أو العقل أو الخيال وغير ذلك والمصنف في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقى اما أن يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازى في بعض الازمان خاصة أولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان أو في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثانى ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما أن يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة أو منضما الى الخارج وحينئذ ان كان أحدهما جزأ للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية أعنى المشابهة والا فالملزوم اما أن يكون أحدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية أو سببا له وهو السببية والمسببية أو شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى أن هذا أيضا ضبط وتقسيم عرفى لا حصر وتقسيم عقلى ولو جعلناه دائرا بين النفى والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان أحدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وسنعود في أثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث (قوله فصل اذا أطلقت لفظا على مسمى) مدلول اللفظ الظاهر من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى وأورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم أن المراد مسمى ذلك اللفظ

وزيد فهذا مثل أنبت الخريف البقل (قوله ومثل هو في عيشة راضية) مذهب الخليل انه لا مجاز فيه بل الراضية بمعنى ذات رضا حتى يكون بمعنى مرضية فهو نظير لابن وتامر وهو مشكل بدخول التاء لان هذا البناء يستوى فيه المذكر والمؤنث ويمكن أن يجاب بجواز كونها للمبالغة لا للتأنيث كعلامة (قوله من العلاقة) والعلاقة بفتح العين تستعمل في المعانى وبالكسر في المحسوسات وعكسه العوج (قوله وضبطه ابن الحاجب في خمسة) وجه الضبط على ماذكره القاضى في شرحه أن يقال اما أن يكون بين ذاتيهما اتصال أولا والاول المجاورة والثانى اما أن يحصل لذات أولا والاول وصفان بينهما تقدم وتأخر اذ لو اجتمعا لزم خلاف الفرض فان استعمل المتقدم للمتأخر فالكون عليه أو بالعكس فالاول اليه والثانى أمران لا اتصال بينهما بالذات ولاهما في محل فان لم يكن لهما حال يشتركان فيه فلا علاقة بينهما وذلك الحال اما صورة محسوسة وهو الشكل أو غيرها وهو الصفة هذا ويمكن ضبطه في واحد وهو اطلاق اسم الملزوم على اللازم أو اثنين هما اطلاق اسم اللازم على الملزوم أو عكسه اذ لا بد في الجميع من اعتبار اللزوم على ماصرح به الشارح في شرح التلخيص (قوله وأورده بلفظ التنكير الخ) لا يقال فعلى هذا لو

بالنظر الى من تنزه عن اليد كقوله تعالى بل يداه مبسوطتان متفرع على الكناية لامتناع تلك الارادة

فلا

في بعض الأزمان مجاز باعتبار ما كان أو باعتبار ما يؤول) المراد ببعض الأزمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن بعض الأزمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه (أو بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر لخمر أريقت وان لم يحصل له أصلا) أي لا بالفعل ولا بالقوة

محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين فانه مبني على كون اسم الجنس موضوعا للفرد المنتشر مع القصور في عبارته اذ مراده ما دل على شائع في جنسه وصدقه على المقيد نحو رقبة مؤمنة وايجابه تحقق الواسطة بينهما فان قيل انما فسروا به لان الحكم انما يتعلق بالافراد دون المفهومات قلنا ما يدل عليه المطلق هو الماهية والحكم يتعلق بها ولكنها لا توجد الا في ضمن فرد ما فيحصل ما هو الواجب بكل واحد من افراده وحينما تفهم الفردية تفهم من التنوين لا من اللفظ المطلق (قوله فان اختلاف الحكم) كقولك اطعم رجلا واكس رجلا عاريا فان الحكم في احدهما الاطعام وفي الآخر الاكساء (قوله وعمار كقوله لا تعتق

فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر (قوله في بعض الازمان) اعلم أن المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم أي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم أي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل آتوا اليتامى أموالهم وقت البلوغ وهو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلفه أبوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغاير الزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه أي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان أو ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على أن يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل آتوا اليتامى أموالهم وأعصر خمرا وضع الكلام على أن تكون حقيقة اليتم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب أن يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان أو لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذ قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو

قال على معنى بالتذكير لكفاه في المقصود لانا نقول ليس كل مسمى يجب ان يكون معنى للفظ آخر اللهم الا أن تعتبر الالفاظ الموضوعة بالاوضاع العامة وفيه تكلف كذا قاله الفاضل الشريف (قوله ويمتنع فيهما حصوله الخ) قال الفاضل الشريف اعلم أن قولك هذا القتيل قتلته أمس حقيقة وهذا الخمر عصرتها في السنة الماضية كذلك مع امتناع الحصول في زمان وقوع النسبة فلا يكون الامتناع في ذلك الزمان ضابطا لا للحقيقة ولا للمجاز نعم يجوز أن يكون شرطا للمجاز بحسب الكون أو الاول وفيه بحث لان قولك قتلت هذا الحي أمس مجاز بحسب الكون مع حصول المعنى الحقيقي وهو الحياة للمسمى المشار اليه حال اعتبار الحكم وهو القتل على ما ذكره الشريف في مواضع واعترض به على قولهم بوجوب امتناع حصول المعنى الحقيقي للمسمى في المجازية كيف يجوز أن يجعل الامتناع المذكور شرطا للمجاز بين هذا ولك أن ترفع الاعتراض المذكور عن قولهم بان المجاز في المثال المذكور باعتبار الحكم المدلول عليه باسم الاشارة والمعنى الحقيقي وهو الحياة غير حاصل للمشار اليه في زمان اعتبار هذا الحكم أعني الاشارة ويمكن أن يدفع البحث أيضا بان المراد جواز الشرطية انهما في بعض المواضع ولبعض افرادهما لا انهما مطلقا فليتأمل (قوله اذا صار خمرا) متعلق بلا تشرب لا بقولنا والا كان مجازا (قوله أن معنى جوهر الحروف) اشارة الى دفع شبهة وهي ان الحدث ليس معناه حقيقيا للفعل بل معنى تضمني وتقرير الجواب

فقد استعمل طريق الكناية هنالك كثيرا حتى صار بحيث يفهم منه الجود من غير ان يتصور يد او بسط ثم استعمل ههنا مجازا في معنى الجود وقس على ذلك نظائره في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى ولا ينظر اليهم فان الاستواء على العرش الجلوس عليه فمن يتصور منه ذلك كناية محضة عن الملك

مدلول الفعل أعني الحال أو الاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا له في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه أراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزأه أعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما أطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق أو لاحق مع انه ليس المسمى الذي أطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمن سابق أو لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن أن يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ أحدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز أن لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فاريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر

انه معنى حقيقي بجوهر الحروف وان كان تضمنيا لمجموع الجوهر والهيئة (قوله ليس المسمى الذي أطلق عليه المجاز) مع أن ما ذكره في شرح قوله اذا أطلقت لفظا على مسمى من ان هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها لمعنى يشعر بان المراد بالمسمى ما استعمل اللفظ فيه وأريد هو منه لا ما هو أعم منه ومن الفاعل الذي لم يستعمل اللفظ فيه (قوله والاحسن) أي في توجيه مجازية التعبير عن الماضي بالمستقبل وعكسه (قوله من باب الاستعارة) لا من باب المجاز باعتبار الكون أو الاول (قوله ثم استعارة لفظ أحدهما للآخر) قال الفاضل الشريف فالاستعارة في الفعل على قسمين الاول باعتبار المعنى المصدري مطلقا الثاني باعتبار تقييده بالازمنة فيكون أصل المعنى موجودا فيهما وهذا معنى ما قيل ان المجاز في الفعل قد يكون بحسب الزمان (قوله لا يوجب كونه حقيقة) فان قلت لم يقل المصنف ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم يوجب كون اللفظ حقيقة بل كونه مستعملا في الموضوع له وهو خلاف المقدر وهذا ضروري وما ذكرت من المثال لا ينافيه بل يقويه قلت خلاف المقدر انما يلزم اذا كان اللفظ مستعملا في الموضوع له بالحيثية وهو بعينه معنى الحقيقة (قوله الثاني ان الحصول بالفعل الخ) قال الفاضل الشريف لعل مراد المصنف بقوله ان حصل له بالفعل ان ذلك الاطلاق ان كان لملاحظة حصوله له في بعض الازمان فلا اشكال عليه وأنت خبير بما فيه من التكلف لعدم مساعدة العبارة عليه وكذا على ما قيل مراده به ان كان من شأنه الحصول لظهور ان الحصول بالفعل حقيقة ليس بشرط وقد يجاب أيضا بان ما ذكر ليس بمجاز باعتبار

وفيمن لا يجوز عليه مجاز متفرع عليها او عدم النظر ممن يجوز منه النظر كناية محضة عن عدم الاعتداد وفيمن لا يجوز منه مجاز كذلك فتدبر قال (ثم في كلامه نظر من وجهين الاول أن حصول المعنى) أقول أراد بكلامه ما أشار اليه بقوله وشرح هذا الكلام الخ ومنشأ النظر الاول قوله والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه لا يقال مراده ان المعنى الحقيقي اذا حصل للمسمى في زمان اعتبار الحكم لم يكن مجازا من هذه الجهة فيكون حقيقة لمستعمل لا يخلو عنهما الا انا نقول عدم كونه مجازا من

على رقبة كافرة) قيل عليه هذا ليس من باب حمل المطلق على المقيد بل قيد المطلق فيه بقيد آخر فان المقيد رقبة كافرة والمطلق قيد بالمؤمنة وأجيب عنه بان المطلق قيد بنفي الكافرة فيثبت المؤمنة لانتفاء الثالثة وهذا هو مراد المصنف رحمه الله فيما نقل عنه أن معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد أو غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم أوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السلامة على ان ذلك مناقشة في المثال (قوله ككفارة اليمين الخ) وهما حادثتان ورد فيهما الحكم المتحد وهو تحرير الرقبة مطلقا في احداهما كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ومقيدا في الاخرى حيث قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة (قوله يحمل بالاتفاق) لامتناع الجمع بينهما يعني فيما ورد المطلق والمقيد في الحكم واتحدت الحادثة لا في خصوص هذا المثال وانما اختاره لتضمنه الجواب عما يقال انكم

للمسمى

(فلابد وان تريد بمعنى لازما لمعناه الوضعى ذهنا أى ينتقل الذهن من الوضعى اليه) والمراد الانتقال فى الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا أطلق على الاعمى وكالغائط اذا أطلق على الحدث (وهو) أى اللازم الذهنى (اماذهنى محض) ان لم يكن بينهما لزوم فى الخارج (كتسمية الشئ باسم مقابله) كما يطلق البصير على الاعمى (أومنضم الى العرفى) ان كان بينهما لزوم فى الخارج أيضا لكن بحسب عادات الناس (كالغائط) فانه لما وقع فى العرف قضاء الحاجة فى المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفى (أوالخارجى) أى يكون الذهنى منضما الى الخارجى ان كان بينهما لزوم فى الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجى قسمين عرفيا وخلقيا فيسمى الاول عرفيا والثانى خارجيا (وحينئذ) أى اذا كان اللزوم الذهنى منضما الى العرفى أوالخارجى (اماأن يكون أحدهما جزأ للآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد) وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء (والرقبة للعبد) وهو نظير اطلاق اسم الجزء على الكل (أوخارجاعنه) عطف على قوله جزأ للآخر (وحينئذ اماأن لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو) أى اللزوم (امابحصول أحدهما فى الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال أو بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث) أى النبت (أو بالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس أيضا) أى قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب (لان الرزق سبب ثانى للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم أى صلاتكم) هذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط (وكالعلم على المعلوم) نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط (أو يكون صفته وهو الاستعارة وشرطها أن يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاعة

للمسمى بالفعل أصلا (قوله فلابد وان تريد معنى لازما) لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعى بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازى فى الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك فى التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففى الاول لزوم ذهنى محض وفى الثانى مع الخارجى والتحقيق ان العلاقة فى اطلاق اسم أحد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهنى للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح أو تهكم كما فى اطلاق الشجاع على الجبان أو تفاؤل كما فى اطلاق البصير على الاعمى أو مشاكلة كما فى اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما أشبه ذلك (قوله أوخارجاعنه) معناه أو يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو أن يكون أحدهما خارجا عن الآخر لم يناف كون أحدهما جزأ للآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان أحدهما جزأ للآخر كان أحدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء (قوله أو يكون صفته) أى اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما أن لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل أنواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط فى الاستعارة مثلا أن لا يكون أحد المعنيين جزأ للآخر وفى المجاز باعتبار السببية ونحوها أن لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وأنت خبير بانه لا امتناع فى اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة

ما يؤل عند المصنف بل مجاز بالقوة فانه لما قال فاريقت لم يبق فرق بينه و بين اطلاق المسكر على خمر أريقت و يدفع بالفرق بين الاطلاق قبل الاراقة والاطلاق بعدها (قوله والتحقيق ان العلاقة الخ) فيه بحث لتصريحه فيما بعد بان العلاقة لا توجب صحة الاستعارة لجواز وجود مانع فلابد للاتفاق المذكور على ان العلاقة فيما ذكره من الاطلاق ليس هو اللزوم الذهنى على انه يرد عليه أيضا ماذكره الفاضل الشريف وهو انه يلزم من هذا أن لا تكون السببية أيضا علاقة للاتفاق أيضا على امتناع اطلاق الابن على الاب مع تحقق السببية بينهما (قوله أومشاكلة) المشهور ان العلاقة فى المشاكلة البديعية هى الصحبة التحقيقية أو التقديرية والحق أن عدها علاقة باعتبار انها دليل المجاورة فى الخيال فهى العلاقة فى الحقيقة والا فالمصاحبة فى الذكر بعد الاستعمال والعلاقة تصحح الاستعمال فتكون قبله (قوله مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان الخ) لم يرد به اطلاقه عليها من حيث خصوصها والا لم يحتمل كونه من اطلاق المقيد على المطلق او يكون من اطلاق المقيد بقيد على المقيد بقيد آخر بل أراد انك اذا قلت مثلا رأيت مشفرا فيما اذا رأيت شفة انسان فيحتمل أن يكون من باب الاستعارة وهو ظاهر و يحتمل أن

هذه الجهة لا يقتضى كونه حقيقة لجواز أن يكون مجازا من جهة أخرى فحينئذ لا يكون حقيقة نعم لو قال لم يكن مجازا لا مكن توجيهه كما لا يخفى ومنشأ الثانى قوله وفى المجاز باعتبار ما يؤل حصوله فى الزمان اللاحق و يمكن دفعه أولا بان مراد المصنف رحمه الله تعالى بقوله ان حصل له بالفعل فى المجاز باعتبار

الانسان يجوز أن يكون استعارة على قصد التشبيه فى الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء أعنى المقيد على المطلق وهو أكثر من أن يحصى قلت كأنه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار وأراد انه اما انه يعتبر كون أحدهما جزأ للآخر أو وصفا له الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل فى الطرفين أو شكل لهما فكيف حصر الجامع فى الوصفية قلت أراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم أعنى المعنى الحقيقى وهذا لا ينافى كون الجامع جزأ من الطرفين أو شكلا لهما فان قيل فاللازم أعنى المعنى المجازى الذى أطلق عليه اللفظ فى مثل رأيت فى الحمام أسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم أعنى الاسد الحقيقى فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذى هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذى استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه

يكون من باب اطلاق المقيد على المطلق بان يتجرد عن قيد كونه شفة بعير و يكون المراد منه مفهوم الشفة مطلقا و تكون الخصوصية مستفادة من قرينة خارجية على قياس قولك رأيت رجلا فيما اذا رأيت زيدا فان الرجل لا يدل به خصوصية زيد مثلا كذا فى شرح شريف المفتاح وقد يقال شفة الانسان وان كان مقيدا من جهة لكنه مطلق من قيد الغلظ الذى كان فى المعنى الحقيقى للمشفر وبهذا الاعتبار صح جعله من باب اطلاق المقيد على المطلق (قوله قلت كأنه قصد الخ) ما ذكره الشارح انما يصح اذا كان المصنف بصدد تقسيم المجاز لا بصدد تقسيم العلاقة والا فالعلاقة التى اعتبرت فى الاستعارة هى الغلظ وفى المجاز المرسل الكلية والجزئية ولا شك أن التغاير بين هاتين العلاقتين مثلا بالذات لا بالاعتبار (قوله باعتبار جامع داخل فى الطرفين أو شكل لهما) مثال الاول استعارة التقطيع الموضوع لازالة الاتصال بين الاجسام الملتزقة بعضها ببعض لتفريق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض كما فى قوله تعالى وقطعناهم فى الارض أمما والجامع ازالة الاجتماع الداخل فى مفهومها ومثال الثانى استعارة الانسان للصورة المنقوشة على الجدار (قوله فكيف حصر الجامع فى الوصفية) هذا الحصر مفهوم من قول المصنف وشرطها أن يكون الوصف بينا فان اشتراط البينية ليس الا فى الجامع كما تقرر فى موضعه (قوله أو شكلا لهما) على أن الشكل داخل فى الوصف فلا ينافى كون الاستعارة باعتبار شكل لهما حصر الجامع فى الوصف قال الشارح فى حواشى شرح المختصر اعلم أن الصفة الظاهرة المشتركة فيها أعم من المحسوس والمعقول كما فى استعارة الورد للخد واستعارة الاسد للشجاع وحينئذ يندرج فيه الشكل فلا يصح جعل الاشتراك فى الشكل قسما على حدة (قوله وههنا بحث وهو ان اللازم الخ) أجيب بان المصنف فرق فى أول مطلع الفصل بين المعنى المجازى والمسمى المجازى بالعموم والخصوص فالمسمى المجازى هو ما صدق عليه المعنى المجازى فى الاستعارة وهو الانسان الشجاع مثلا وأما المعنى اللازم للمعنى الحقيقى فهو الشجاع فاللفظ لم يستعمل فى اللازم من حيث هو لازم بل فى فرد منه بمقتضى القرينة فالمشبه هو الثانى والوصف هو الاول ثم المعنى الحقيقى لم يحصل للمسمى المجازى وان كان حاصلا للمعنى

ما يؤول ان كان من شأنه الحصول بالفعل لظهور ان الحصول بالفعل حقيقة ليس بشرط وثانيا ان ما ذكر ليس بمجاز باعتبار ما يؤول عند المصنف رحمه الله تعالى بل مجاز بالقوة فانه لما قال فاريقت لم يبق فرق بينه و بين اطلاق المسكر على خمر أريقت اللهم الا أن يفرق بين الاطلاق قبل الاراقة و بين الاطلاق بعدها قال (فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل فى الطرفين أو شكل لهما فكيف حصر الجامع فى الوصفية) أقول ان قيل لم يصرح المصنف بانحصار الجامع فى الوصفية فمن أين أخذه الشارح الحصر قلت من قوله وشرطها أن يكون الوصف بينا فان اشتراط البينية ليس الا فى

فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع

حملتم المطلق على المقيد مع اختلاف الحادثة حيث شرطتم التتابع فى صوم كفارة اليمين حملا على ما قيد فى كفارة القتل والظهار وحاصل الجواب انما حملناه على مقيد وارد فى قراءة ابن مسعود رضى الله عنه فى هذه الحادثة فانه يجوز بها الزيادة على الكتاب لكونها مشهورة ولم يقيد الشافعى رحمه الله الايام بالتتابع فى كفارة اليمين لا لان القراءة الغير المتواترة ليست بحجة عنده كما ظن لانه ليس بمذهب للشافعى رحمه الله فانه عمل بها فى مواضع منها قطع يمين السارق ومنها الرضاع ونحوه بل تركه لترجيحه لدليل آخر عنده ولعل ذلك ما روى عن عائشة نزلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات أخرجه الدارقطنى وقال اسناده صحيح وسيأتى فى ركن السنة فان قيل فلم لم يقيد بما ورد فى حادثة أخرى على ما هو مذهبه قلنا ومن شرط الحمل عنده أن يكون المقيد نوعا واحدا والصوم فى كفارة الظهار والقتل مقيد بالتتابع وفى المتع القتع بالتفريق وهما نوعان (قوله هذا اذا كان الحكم مثبتا الخ) و يدخل فيه نحو قوله أعتق عن رقبة ولا تعتق عن رقبة

ليس

ليس بوصف الملزوم أعنى الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا أعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فحينئذ لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه (وأيضا لا يصح ان المعنى الحقيقى لا يحصل للمعنى المجازى أصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات انها الشجاعة فى الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا التلخيص (قوله واذا عرفت) يريد ان بعض أنواع العلاقة بين الشيئين مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان

المجازى فاندفع الاعتراض ولا يخفى ما فيه من التكلف (قوله فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد) قيل هذا من قبيل تخابط اصطلاح العلمين فان المصنف على ما ترى ما اعتبر فيه التشبيه فيختار ان اللازم هو الشجاع مطلقا (قوله وأيضا لا يصح الخ) فيه بحث لانه قد صرح بان مقصود المصنف تمايز الاقسام بحسب الاعتبار فلا ضير فى حصول المعنى الحقيقى للمعنى المجازى اذ يكفى عدم اعتباره فى الاستعارة (قوله واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم الخ) اعتبار اللزوم فيما سوى الثلاثة الاول من أنواع المجاز مصرح به وأما فيها فلم يصرح به لغاية ظهوره لان المعنى الحقيقى اذا حصل للمعنى المجازى

الجامع كما تقرر فى موضعه فتقرير السؤال ان المفهوم من عبارة حصر الجامع فى الوصفية مع الاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل فى الطرفين كما فى استعارة التقطيع الموضوع لازالة الاتصال بين الاجسام الملتزقة بعضها ببعض لتفريق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض فى قوله تعالى وقطعناهم فى الارض أمما والجامع ازالة الاجتماع الداخلة فى مفهومهما أو شكل للطرفين كما فى استعارة الانسان للصورة المنقوشة على الجدار وتقدير الجواب ان المصنف رحمه الله تعالى لم يحصر الجامع فى الوصفية بل جعل اللازم وهو ما حصل له الجامع كالتفريق فيما ذكرنا وصفا للملزوم وهو التقطيع وهذا لا ينافى كون الجامع وهو ازالة الاجتماع ثم جزأ من الطرفين وكذا الصورة وصفا للانسان مشترك بينه وبين المنقوشة وهو لا ينافى كون الجامع شكلا لهما على ان الشكل داخل فى الوصف كما قال الشارح فى حواشى شرح المختصر اعلم أن الصفة الظاهرة المشترك فيها أعم من المحسوس والمنقول كما فى استعارة الورد للخد واستعارة الاسد للشجاع وحينئذ يندرج فيه الشكل فلا يصح جعل الاشتراك فى الشكل قسما على حدة وتقرير السؤال الثانى ان ما ذكرته يقتضى أن يكون اللازم فى مثل فى الحمام أسد هو الرجل الشجاع مع انه ليس وصفا للاسد الحقيقى وتقرير جوابه ان اللازم ليس الرجل الشجاع بل الشجاع فقط وهو وصف الاسد وانما أطلق على الرجل باعتبار انه فرد من الشجاع فتوجه البحث بان الذى استعمل فيه لفظ الاسد اللازم مجازا ان كان المذكور فى السؤال لزم ما ذكر فيه وان كان المذكور فى الجواب لزم أمران الاول أن يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه لان المشبه بالاسد هو الرجل الشجاع لا الشجاع مطلقا الثانى أن لا يصح ما ذكر لان المعنى الحقيقى لا يحصل للمعنى المجازى أصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل للشجاع فى الجملة وجوابه ان اللفظ لم يستعمل فى اللازم من حيث انه لازم بل فى فرد منه بمقتضى القرينة وهو الرجل الشجاع وان فهم اللازم من اللفظ المستعمل لكونه صفة مشتركة ظاهرة فى المعنى الحقيقى فمعنى ذكر الملزوم وارادة اللازم ارادة فرد من أفراده وهذا ما قاله الشارح فى حواشى شرح المختصر ان الصفة المشتركة يجب أن تكون ظاهرة فى المعنى الموضوع له لينتقل الذهن منه اليها فيفهم المعنى الآخر أعنى غير الموضوع له باعتبار ثبوت تلك الصفة له ولا يخفى ان مجرد ثبوتها له لا يوجب الفهم لكونها مشتركة بل لا بد من قرينة مخصوص مثلا اذا أطلقنا الاسد ينتقل منه الى الشجاع لكن لا نفهم منه الانسان الشجاع الا بقرينة مثل فى الحمام مثلا فاذا كان المستعمل فيه الرجل الشجاع لم يلزم الامران المذكوران فليتامل قال (واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم) أقول ان

اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل) أى بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له (والكل محتاج الى الجزء) فيكون الجزء أصلا فيصح أن يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز فى صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة وأما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز (وكالمحل فانه أصل بالنسبة الى الحال) لاحتياج الحال الى المحل (وأيضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال) كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء

كافرة فان قيل الحكمان فيه مختلفان بالنفى والاثبات فكيف يكون منه قلنا العلة اعتبران الحكم فيهما الاعتاق نظرا الى الحاصل اذ قوله لا تعتق رقبة كافرة بعد قوله أعتق عنى رقبة فى معنى اعتق عنى رقبة مؤمنة ويؤيده عدم تثليثه القسمة (قوله فان كان منفيا الخ) قيل

مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لامتناع الانفكاك فالملزوم أصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما أصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما فى الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل فى الفرع دون العكس فالعلة أصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه فى الخارج الا انها فى الذهن علة لفاعلية الفاعل متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما فى بيان أنواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس فى معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجيء والكل أصل يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا تنافى كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل وفى هذا تسليم ما منعه فى صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم أن يكون تصور اللازم متأخرا عنه فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد والمجموع الذى يكون اليد أو الرجل جزأ منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده أو رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونه وأما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضى

بالفعل أو بالقوة واعتبر هذا حال التجوز لم يبق اشتباه فى اللزوم بخلاف ما اذا لم يحصل له اصلا فهو محتاج الى البيان (قوله وانما قال كالعلة مع المعلول) فى هذه النكتة بحث لانه قال كالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية فعلى هذا لو قال كالسبب مع المسبب الذى هو مقصود من السبب أو قال سبب غائى لاستقام الكلام ولا يرد السبب المحض نقضا للمرام (قوله لان من السبب ما هو سبب محض الخ) فيه بحث لان الاصل ههنا بمعنى ما ينتقل منه الى الفرع فى الجملة كما صرح به وهو صادق على مسبب السبب فلم لا يجوز اطلاقه عليه (قوله وفى هذا تسليم ما منعه الخ) يمكن ان يتكلف فى الجواب بان قول المصنف فيكون الجزء أصلا تشبيه بحذف الاداة من قبيل زيد أسد يعنى ان الجزء كالاصل فى الاحتياج لان كل أصل محتاج اليه فيكون فى الجزء جهة الاصلية لا انه أصل حقيقة (قوله وأما اطلاق العين على الرقيب الخ) قيل لا نسلم كون العين فى الرقيب مجازا بل هو من قبيل المشترك كما نص عليه فى كتب اللغة اللهم الا أن يقال

قيل لم يعرف هذا فى انواع الامثلة الاول بل فيما سواها لانه قال بعد ما ذكرها فلا بد أن تريد معنى لازما لمعناه الوضعى ان قلنا عرف اللازم فى تلك الانواع أيضا وعدم التصريح به لغاية ظهوره فان المعنى الحقيقى اذا حصل للمسمى بالفعل أو بالقوة واعتبر هذا حال التجوز لم يبق اشتباه فى اللزوم بخلاف ما اذا لم يحصل له أصلا فانه محتاج الى البيان قال (بل يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة)

عليه هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد ولا يخفى عليك ان الاطلاق والتقييد لا ينافيه تسلط ما يفيد العموم على انه مناقشة فى المثال وليس من سداد الحصال (قوله اذ لا تنافى فى الاسباب) بجواز أن يكون السبب هو المطلق بلا مدخل من القيد فيه (قوله لان المطلق) أى للشافعى فى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة وكونهما فى السبب (قوله ثم اذا تعارضا) قول بالموجب والتزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع فى الحكم المقصود (قوله فى صوم ثلاثة أيام متتابعات) فى قراءة ابن مسعود رضى الله عنه مع القراءة المشهورة وفيه اشارة الى ان التعارض فى اتحاد الحادثة والحكم لا يكون الا اذا وردا فى الحكم وكذا ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم صم شهرين وروى شهرين متتابعين (قوله لا تسألوا عن أشياء الآية) وجه الاستدلال بهذه الآية انما سيقت للنهى عن السؤال عن المسكوت عنه لكونه طلبا لما لا حاجة اليه واشتغالا بما لا يعنى وذلك عند امكان العمل بما ورد به التكليف كما فى المطلقات ولا شك ان المطلق لما أمكن العمل به من غير نظر الى غيره فتقييده بما ورد فى محل آخر كالسؤال عن المسكوت عنه فى كونه طلبا لما لا حاجة اليه واشتغالا بما لا يعنى

كون

والمراد بالحلول الحصول فيه وهو أعم من حلول العرض فى الجوهر (واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز أيضا كالاتصال فى معنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة) أى بنظر فى التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على أى وجه شرعت فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين فى هذا المعنى يصح استعارة أحدهما للآخر (كالوصية والارث) فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة فى غير الشرعيات اللازم البين فكذلك فى الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذى يلزم من تصورها تصوره (وكالسببية) عطف على قوله كالاتصال فى معنى المشروع (كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك) أى ملك الرقبة (سبب لهذا) أى لملك المتعة فاطلق اللفظ الذى وضع لملك الرقبة وأريد به ملك المتعة (وكذا نكاح غيره عندنا) أى نكاح غير النبى صلى الله عليه وسلم ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة

كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الرأس أو الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذى لا يوجد بدون اللازم فلذا ذكر المصنف انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح أهل الجدل بل مصطلح أهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المتبوع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم وأصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه فى الوجود وفى كون ما ذكر مصطلح أهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم أصلا له والملزوم بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية فى جميع أقسام المجاز ضرورة انه مبنى على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو أريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ حتى يحتاج الشئ اليه وقد عرفت انه ليس بمراد (قوله والمراد بالحلول) المتعارف عند الحكماء فى حلول الشئ فى الشئ اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثانى منعوتا كحلول العرض فى الجوهر والصورة فى المادة فاشار المصنف الى أنا لا نعنى بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشئ فى الشئ سواء كان حصول العرض فى الجوهر أو الصورة فى المادة أو الجسم فى المكان أو غير ذلك كحصول الرحمة فى الجنة (قوله واعلم ان الاتصالات) يعنى كما يجوز المجاز فى الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز فى الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان فى وصف لازم بين أو يكون معنى أحدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما سيجئ من ان المعتبر فى المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع فى افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة أو الشرع وسواء كان الكلام خبرا أو انشاء وفى التمثيل بالاتصال فى معنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط أنواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر أو معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك فى معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال فى معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق فى الكيفية والصفة (قوله فان الهبة موضوعة لملك الرقبة) يعنى انها عقد موضوع

سلمنا الاشتراك الا أن الكلام فى اطلاق العين بمعنى الباصرة على الرقيب (قوله لانا نقول انما يلزم الخ) قيل عليه انه يقتضى احتياج العلة التامة الى المعلول لانه لازم لها بذلك المعنى اللهم الا أن يراد باللازم الخارج المحمول مع امتناع الانفكاك وقد يقال المدعى أن عدم وجود الشئ بدون الشئ يدل على احتياج الاول الى الثانى وكونه فرعا اذا لم يكن الاول علة للثانى ولا مضايفا له (قال المصنف فى المعنى المشروع كيف شرع) كلمة كيف فى موضع الحال من ضمير شرع قدم عليه لاقتضائه الصدارة فى الاصل وان انسلخ عنه معنى الاستفهام فى مثل هذا المقام وشرع صفة للمعنى المشروع فيه لان اللام فيه للعهد

أقول يعنى أن يكون اللازم متأخرا عنه فى القصد والاعتبار حتى كانه يحصل عند حصول الملزوم فى الذهن ولا يعتبر حصوله فيه قبل الملزوم وان كان فى الواقع كذلك قال (لانا نقول انما يلزم ذلك لو أريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ الخ) أقول فيه بحث لانه يقتضى احتياج العلة التامة الى المعلول لانه

حتى لو كانت أمة ثبتت الهبة عندنا (وعند الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى) كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والائتلاف بينهما واستعداد كل منهما في المعيشة بالآخر الى غير ذلك مما يطول تعداده (وغير هذين اللفظين) أي غير لفظى النكاح والتزويج (قاصر في الدلالة عليها) أي على المصالح المذكورة (قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر) أي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم وجوب المهر مخصوصة لك اما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب وأيضا يحتمل أن يكون المراد والله أعلم انا أحللنا لك أزواجك حال كونها خالصة لك أي لا تحل أزواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وأزواجه أمهاتهم (لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وأيضا تلك الامور) أي المصالح المذكورة (ثمرات وفروع ومبنى النكاح الملك له عليها) أي الزوج على الزوجة (حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك) أي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح الملك له عليها بحيث (واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فأولى أن يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما) أي بلفظ النكاح والتزويج (لانهما صارا علمين لهذا العقد) جواب اشكال وهو أن يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي أن لا يصح النكاح بهما فأجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد أي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي

في الشرع لاجل حصول ملك رقبة (قوله حتى لو كانت أمة ثبتت الهبة) فيتفرع عليها أحكام الهبة لا أحكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا وأما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة (قوله الى غير ذلك) أي منضما الى مصالح أخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب (قوله ولا يجب) أي لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة ولقائل أن يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا أن يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك أو بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي

الذهني فهو في حكم النكرة والظاهر أن في قوله المشروع حذفا وايصالا أي المشروع له والمعنى كالايصال في المعنى المشروع الذي شرع مكيفا بكيفية مخصوصة (قوله لاجل حصول ملك الرقبة) يريد ان اللام في الملك لام الاجل والغاية لا صلة للوضع (قوله ان يطلب الزوج منها الهبة) الاولى أن يقع النكاح بدل الهبة كما في الكشف اذ لا معنى لطلب الزوج من المرأة حقيقة الهبة (قوله وأما النية فلا حاجة اليها) وفي بعض الفتاوى النية شرط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة (قوله بخلاف الطلاق بالفاظ العتق) بان قال لامرأته أنت حر أو حررتك أو أعتقتك أو أنت حرة ناويا الطلاق فان المحل صالح لحقيقة الوصف بالحرية بان يخبر بها عن حريتها مثلا فيحتاج الى النية لتعين المجاز كذا في الكشف لا يقال هذا صحيح في حر وحررتك لا في معتق واعتقتك لانا نقول معنا معتق وأعتقتك مثبت للقوة الشرعية والاخبار عن هذا الثبوت وهذا متحقق في الاحرار والتوهم انما نشأ من تصور ازالة الملك وهي ليست المعنى الحقيقي للاعتاق (قوله مثل وجوب النفقة والمهر) فيه بحث لان الكلام في المصالح المشتركة على ما صرح به المصنف بقوله لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما الخ وقول المصنف لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج يدل على ان المهر ليس من المصالح المشتركة (قوله وحرمة المصاهرة الخ) ان قلت حرمة المصاهرة لا تثبت فيما اذا طلق الرجل امرأته قبل الدخول بها في حق بنتها حتى حل له نكاحها قلت عدم ثبوتها في الصورة المذكورة لا يقدح في كونها غرضا من شرعية النكاح ألا يرى ان من جملة المصالح المذكورة الاجتناب عن السفاح وقد لا يترتب (قوله وفيه نظر بل الجواب الخ) قال الفاضل الشريف وجه

لا زم لها بذلك المعنى اللهم الا أن يراد باللازم الخارج المحمول مع امتناع الانفكاك قال (وهذا المعنى مما لم يعتبر في القصد المخصوص) أقول أي الازدواج مع احتمال أن يكون مع الملك وبدونه قال (وفيه نظر)

وكذا ينعقد) أى النكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا (فان قيل ينبغى أن يثبت العكس أيضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب) أى ينبغى أن يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع أو الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة (قلنا انما كان كذلك) أى انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (اذا كان) أى السبب (علة شرعت للحكم) أى لذلك المسبب أى يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب (كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت عبدا فهو حر أو قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق فى الثانى لا فى الاول) رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشترى العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف فى حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة أما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوى لكن فى بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشترى من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا أما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففى قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفى قوله ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة فى هذا الموضع بل المقصود المسئلة التى تأتى وهى قوله (فان قال عنيت باحدهما الآخر

بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمى بل يجوز أن يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد فى المعنى اللغوى (قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع) لانه مثل الهبة فى اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون السبب للنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها التمليك المنفعة وهى لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من أباح طعاما لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك الى أن يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت فى النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين فى يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم أن ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمى الهبة والنكاح يكون أحدهما سببا للآخر كاف فى المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين أيضا أعنى ألفاظ التمليك وألفاظ النكاح فان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن أحدهما بواسطة والآخر بغير واسطة (قوله فان قال) تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة فى عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد أو اشتريته يعتق النصف الآخر فى فصل الملك أيضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ويلغو فى المعين لانه يعرف بالاشارة اليه (قوله وهذا بناء) يعنى أن قوله ان ملكت أو اشتريت

النظر أن الاحتمال لا يكون قيد المفهومات فان النطق ليس قيدا للحيوان (قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع) فيه بحث لان امكان المعنى الحقيقى شرط عندهما وبيع الحر لا يصح بحال ويمكن أن يقال المرتدة يجوز سبيها فحينئذ يصح البيع فكان الحر مما يصح بيعه بهذا الاعتبار (قوله ولا ينعقد بلفظ الاجارة) خلافا للكرخى لان المستوفى بالنكاح منفعة فى الحقيقة وقد سمى الله سبحانه العوض أجرا بقوله عز من قائل فآتوهن أجورهن فذلك دليل على انه بمنزلة الاجارة ولكن هذا فاسد لان الاجارة شرعا لا تنعقد الا مؤقتة والنكاح لا ينعقد الا مؤبدا وبينهما مغايرة على سبيل المنافاة كذا فى المبسوط (قوله والمسبب حكما مقصودا منه) هذا شرط زائد على ما اعتبره البيانيون فى علاقة السببية فان مطلق السببية علاقة مصححة للاطلاق من الطرفين عندهم فاعتبار الشرط المذكور لصحة الاطلاق مطلقا يحتاج الى دليل (قوله لانه يعرف بالاشارة اليه) هذا الاصل ذكره محمد رحمه الله فى الجامع الكبير حيث قال أصل الباب ان الصفة فى الحاضر لغو وفى الغائب معتبر وأراد بالحاضر المعين وبالغائب غير المعين على ما نبه عليه الشارح وهذه المسئلة سماها الفقهاء اسحاقية ووجه التسمية ان الشيخ أبا بكر الاسكاف كان اماما ببلخ وكان له بواب يقال له اسحاق فاذا أراد تفهيم أصحابه هذه المسئلة يدعوه ويقول هل اشتريت بمائة درهم فيقول نعم بل الوف ثم يقول هل ملكت مائتى درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم يقول لاصحابه كم

أقول وجهه أنا لا نسلم ان هذا المعنى الكلى غير معتبر فى العقد المخصوص غايته أن يعتبر مع شئ آخر

صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف) يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حران قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت و يعتق في قوله ان اشتريت فقد عني ما هو أغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه أراد تخفيفا (أما اذا كان سببا محضا) هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة (فلا ينعكس) أي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (على ماقلنا) وهو قوله اذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الخ فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاعة ونحوهما (فيقع الطلاق بلفظ العتق) أي بناء على الاصل الذي نحن فيه (فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه) أي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة (اذ هي تقتضي البهاوايست هذه) أي ازالة ملك المتعة (مقصودة منها) أي من ازالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي رحمه الله) لماقلنا أي من انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (ولا يثبت ويجعل العتق أيضا بطريق الاستعارة) جواب اشكال وهو أن يقال سلمنا أنه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي أن يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله (اذ كل منهما اسقاط بني على السراية واللزوم) اعلم أن التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها وأما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض و باللزوم عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت

عبدا في معنى ان أتصف بكوني مالكا ومشتريا بالمجموع عبدا واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز وأما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب في الحال لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي أعني من قام به الاشتراء حالا أو ماضيا فصار حقيقة عرفية (قوله صدق ديانة) أي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء أي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز (قوله بناء على الاصل الذي نحن فيه) هو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه (قوله فان العتق) أي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجيء من ان الاعتاق اثبات القوة لا لازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي فيكون اطلاق الاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه

زون انه ملك من الدراهم متفرقة و أنفق على نفسه فيثبت ايضاقية (قوله حقيقة حال قيام الخ) هذا يشعر بكون كل من اسمي الفاعل والمفعول موضوعا لزمان الحال فيلزم بطلان تعريفي الاسم والفعل طردا وعكسا فاما أن يصار الى الفرق بين مذهبي أهل العربية والاصول واما أن يقال اعتبار زمان الحال فيما ذكر بالقيدية للموضوع له لا بالجزئية ولا يخفى ما فيه من التكلف بقي ههنا بحث وهو أن وضع المسئلة ليس في صيغة اسم الفاعل بل في صيغة الماضي المراد به المستقبل فالظاهر ان معنى ان ملكت او اشتريت ان وقع مني ملك لعبد أو شراؤه في زمان مستقبل ولا ضرورة في حمله على ان أتصف بكوني مالكا ومشتريا فبناء المسئلة على قضية اطلاق الصفات ليس بظاهر والاظهر أن يقال ملك ألف دينار ولا يقال في العرف الا على ملكه مجتمعا لا متفرقا وهذا الفرق ما جرى في الشراء فلذا اختلف حكم المسئلة في الصورتين (قوله وقيل بل حقيقة) الحقيقة للشافعية والمجاز للحنفية ومن جملة ثمرات الخلاف ان أبا حنيفة رحمه الله لم يثبت خيار المجلس بعد انقضاء البيع بقوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وحمل التفرق على التفرق بالاقوال وأثبته الشافعي رحمه الله وحمله على ما بالابدان (قوله أي لو استفتى المفتي الخ) نظيره انه لو استفتى أحد من فقيه فقال كان لفلان علي ألف درهم وقد قضيته هل برئت من دينه يفتيه المفتي بالبراءة واذا سمع القاضي منه ذلك يقضي عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفاء (قوله لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون الخ) ظاهر كلامه يوهم ان الغرض من وضع

ولا ضير فيه فان الطبيعة الكلية معتبرة في كل جزئي فال (وههنا ليس كذلك) أقول يعني ان السببية

طريق الاستعارة أيضا لما قلنا (لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه) أى بين الاعتاق والطلاق فى معنى المشروع كيف شرع (لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية) فان فى المنقولات اعتبرت المعانى اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا أدركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة (فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند أبى حنيفة) رحمه الله تعالى على ما عرف فى مسئلة تجزى الاعتاق (والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم) يعنى ان الاعتاق ازالة الملك عند أبى حنيفة فى مسئلة تجزى الاعتاق (لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك هى) أى ازالة الملك (لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة) أى يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا أن الاعتاق فى الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغى أن لا يسند الى المالك فانه ما أثبت قوة فأجاب بقوله (فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه) وهو ازالة الملك فيكون المجاز فى الاسناد كما فى أنبت الربيع البقل (أو يطلق) أى الاعتاق (عليها) أى على ازالة الملك (مجازا) فقوله اعتق فلان عبده معناه أزال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز فى المفرد فقوله أو يطلق عطف على قوله فيسند (فان قيل ليس مجازا) هذا اشكال على قوله أو يطلق عليها مجازا أى ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز (بل هو اسم منقول) أى منقول شرعى والمنقول الشرعى حقيقة شرعية (قلنا منقول فى اثبات القوة

و يجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض فى مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة فى اثبات ملك المتعة (قوله لانها) أى الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما فى الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوى الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوى للطلاق منبئ عن ازالة الحبس و رفع القيد يقال أطلقت المسجون خليته وأطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوى للعتاق منبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل فى الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين فى الوجه الذى شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك فى مثل أعتق فلان عبده اذ ليس فى وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز فى الاسناد حيث أسند الفعل الى السبب البعيد كما فى قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعل لازالة الملك وهى سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع فى الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاآت الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعانى الاخبارية فلا بد من صدور

العتق لاثبات القوة ازالة ملك الرقبة ولا يخفى انه ليس كذلك فمراده ان هذا التصرف موضوع فى الشرع أى معتبر فيه لهذا الغرض لا انه موضوع لمعنى والغرض من وضعه له ما ذكر (قال المصنف بل بمعنى المشروع كيف شرع) قيل عليه انحصار الاستعارة فى معنى المشروع كيف شرع ممنوع فان ذلك غير معلوم من الفقه وبعض أهل الشرع ينكرونه فلا بد له من دليل حتى ينظر فيه (قوله الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ) قيل فيه بحث لانه جوز فى المجاز المرسل قيام الغرض من المعنى الحقيقى مقامه حيث قال فى جواب السائل ان الغرض من المعنى الحقيقى الخ وأوجب ههنا رعاية المعنى الحقيقى فى الاستعارة وهو تحكم بحت والا فلا بد من بيان سبب التخصيص وقد يجاب بان قوله الواجب رعايته صفة مخصصة واشارة الى مناسبة المعنى اللغوى للمعنى الوضعى ههنا واذا وجدت المناسبة يجب رعاية المعنى المناسب عند الاستعارة لكونه أمس العهد بخصوصيته والا فلا فتأمل (قوله فلا تشابه بين المعنيين فى الوجه الذى شرعا عليه) قيل كون الطلاق رفعا والاعتاق اثباتا لا ينافى استعارة أحدهما للآخر فان من الاستعارات استعارة أحد الضدين للآخر كاستعارة البصير للاعمى اللهم الا أن يقال استعارة أحد الضدين للآخر بناء على تلميح أو تهكم انما يجوز فى المحاورات والمقامات الخطابية لا فى المسائل الشرعية (قوله غير معزولة بالكلية الخ) قيل فيه بحث وهو ان هذا الاقتضاء من قبيل اعتق عبدك عنى بالف فلا ينشأ المعنى

والسببية ليست بين اثبات القوة التى هى معنى حقيقى للاعتاق و بين ازالة ملك المتعة التى هى معنى مجازى للاعتاق بل بين الغرض عن معناه الحقيقى الذى هو ازالة ملك الرقبة و بين معناه المجازى فيرتبط به الجواب قال (لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوى الواجب رعايته الخ) أقول فيه بحث لانه

(ثم يطلق مجازا على سببه) وهو إزالة الملك (يرد عليه) أى على ما سبق أن الطلاق رفع

المخصوصة) لأن إزالة الملك القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية (إنا نستعير الطلاق وهو إزالة القيد لإزالة الملك) لا للفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين إزالة الملك وإزالة القيد (ولا يتعلق بحثنا ان الاعتاق ما هو

وكون الوصف فى المطلق فى صورة اختلاف الحادثة مسكوتا عنه ضرورى بخلاف ما اذا لم يمكن العمل كما فى صورة التعارض والمجملات فانه يقيد ويطلب المبين لعدم امكان العمل بدونه على ما يفيده قوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فظهر أن محل السؤال فيما أمكن العمل بدونه والامر به فيما لم يمكن العمل بدونه وانما لا يمكن العمل بهما عند تعارضهما كما اذا وردا فى الحكم واتحدت الحادثة ولا تعارض فى المتنازع فيه قط ألا ترى أن الشارع لو قال أوجبت فى كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين اعتاق رقبة مؤمنة كانت أو كافرة لم يكن فيه تعارض أصلا وهو ظاهر (قوله وقال ابن عباس رضى الله عنهما) قيل عليه قول الصحابى ليس بحجة عند الخصم وأنت تعلم أن الدليل لما قام على ذلك فتسليم

ازالة الملك عن المتكلم فيسل المتكلم تصحيحا لكلامه على ما يجيء فى فصل الاقتضاء الثانى انه مجاز فى المسند حيث أطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذى هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فيكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل أو سماع لانه العمدة فى اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة أنسب بمأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز أن ينقل اللفظ الى معنى غيره أنسب بالمعنى الحقيقى منه على أنا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعى (قوله يرد عليه) قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة أو مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال أزلت عنك الملك أو رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق فى مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتأمل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازى الذى هو ازالة الملك (قوله لا للفظ الاعتاق) على

الاقتضائى من ملاحظة الاخبار به على ما سيأتى تحقيقه فى فصل الاقتضاء ويؤيده ان الشارح سينكر بقاء المعنى الاخبارى فى أمثال ذلك اللهم الا أن يقال ان هذا تكلم من طرف المصنف (قوله اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وشرعا الخ) لا يخفى ما فى هذا الكلام من سوء الترتيب لان قوله اذ لا يفهم الخ حاصله منع النقل فيه وقوله بعد هذا فيكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع وقوله وكون اثبات القوة أنسب بمأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك على تقدير التسليم فلم يبق لمنع النقل بعد هذا بقوله على أنا لا نسلم أن الاعتاق الخ وجه فليفهم (قوله انما يعرفه الافراد من الفقهاء) أجاب عنه صاحب التلويح بان كل من يفهم ازالة الملك يفهم معنى اثبات القوة المخصوصة لان كلا من العوام يفهم أنه صار حرا ومن كونه حرا يفهم أنه ثبت له ما يختص بالاحرار وهو بعينه اثبات القوة المخصوصة وأنت خبير بان مراد الشارح نفى معرفته بخصوصه وما ذكر معرفة اجمالية لا يفيد فى هذا المقام فليتأمل (قوله لا بد من اثباته بنقل أو سماع) أجيب بان النقل مذكور فى كتب الفقه المعتبرة كاصول فخر الاسلام والهداية والنهاية والكافى وبالجملة كون العتق عبارة عن القوة كالمثل السائر بين الحنفية والشافعية والشارح نفسه نقل عن أهل اللغة ما يدل على ذلك نعم العتق بمعنى التخلص ذكره الجوهرى الا ان ازالة الملك ليست نفسه بل لازمه ثم لا خفاء ان الثلاثى اذا نقل الى باب الافعال يكون معناه غالبا اثبات معنى مجرده وهذا شائع ولم يثبت عن أئمة اللغة ان الاعتاق ازالة الملك فالنقل الى اثبات القوة المخصوصة أولى لمناسبة تامة اذ لا يبقى الفرق بينهما الا بالاطلاق والتقييد ولو سلم عدم ثبوت هذا النقل لم يثبت النقل

تجوز فى المجاز المرسل قيام الغرض من المعنى الحقيقى مقامه حيث قال فى جواب السؤال السابق ان الغرض من المعنى الحقيقى قد يقام مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له الخ وأوجب ههنا رعاية المعنى الحقيقى فى الاستعارة وهو تحكم بحت والا فلا بد من بيان سبب التخصيص قال (على أنا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية الخ) أقول يعنى انا لا نسلم انه منقول الى ازالة الملك لم لا يجوز انه حقيقة لغوية فيها دون اثبات القوة الشرعية لما عرفت انه انما تعرفه الافراد من الفقهاء ولانه لو كان حقيقة

حذف

فالجواب) اعلم أن هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر

حذف المضاف أى لا المفهوم لفظ الاعتاق فليتأمل (قوله فالجواب) يعنى لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب فى الاستعارة أن يكون المستعار منه أقوى فى وجه الشبه كالاسد فى الشجاعة وان يكون المستعار له لازماله كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان فى ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل أن يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة أو بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة القيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه (قوله فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد) لامتناع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر

الى ازالة الملك أيضا وهذا يكفى فى منع صحة الاستعارة (قوله وللخصم أن يمنع ذلك الخ) قد يعارض ذلك بالآثار الباقية فى ازالة القيد أكثر كجواز الرجعة فى الرجعى ووجوب النفقة وعدم جواز نكاحها لغيره ونحو ذلك والجواب أن الآثار المذكورة تنقضى بانقضاء العدة فلا بقاء لها بخلاف حق الولاء وقد يجاب أيضا عن قوله وللخصم الخ بان قوة الزوال انما هى بحسب قوة المزال ولا عبرة ببقاء الاثر فى الحال وظاهر أن ملك الرقبة أقوى من ملك المتعة لانه يستتبعه بلا عكس فيكون زوال الاول أقوى من زوال الثانى بلا مرية وفيه بحث لان ملك الرقبة انما يستتبع ملك المتعة التى فى ضمنه ولزم منه أن يكون أقوى منه و يترتب عليه ان ازالة ملك الرقبة أقوى من ازالة ملك المتعة الذى فى ضمنه ولا نزاع فيه فان الازالة الاولى مستتبعة للازالة الثانية كما ان المزال الاول يستتبع المزال الثانى دون العكس الا ان المستعار منه فى محل النزاع ازالة ملك المتعة التى تحصل بالنكاح لا الذى يحصل فى ضمن ملك الرقبة فما يستعار لازالة ملك الرقبة ليس أضعف منها وهو أضعف لا يستعار لها فليتأمل (قوله وان المراد باللزوم الخ) أجيب عنه بان المراد باللزوم المستتبع وباللازم التابع كما مر ولا شك ان ازالة القيد لا تستتبع ازالة الملك فازالة الملك ليست لازمة لازالة القيد بالمعنى المراد وفيه بحث لان المراد بالمتبوع ههنا ما منه الانتقال ومن التابع ما اليه كما مر من الشارح اشارة الى هذا ولا شك ان ازالة القيد قد ينتقل منه الى ازالة الملك فى الجملة ولو فى بعض المواضع وهذا القدر يكفى فى المتبوعية (قوله بطريق اطلاق المقيد الخ) قيل هذا الكلام فى غاية الضعف اذ ليس ثمة الا ازالتان احداهما مقيدة بانها ازالة الملك والاخرى مقيدة بانها ازالة القيد وليس ههنا مطلق والجواب ان ازالة ملك الرقبة وان كان مقيدا آخر الا ان ازالة مطلق الملك الشامل لملك الرقبة والمتعة مطلق ثم اذا استعمل المقيد فى هذا المطلق بطريق المجاز المرسل يثبت فرده الآخر أعنى ازالة ملك الرقبة بواسطة القرينة كما مر فى اطلاق المشفر على شفة الانسان فانه يراد به مطلق الشفة مجازا فيكون اطلاقه على شفة الانسان كاطلاق العام على الخاص لا من حيث خصوصه بل

فيه أيضا لكان مشتركا وهو خلاف الاصل فتدبر قال (يعنى لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب فى الاستعارة الخ) أقول هذا التعليل مع كونه فاسدا فى نفسه كما سيظهر عن قريب غير موافق لمراد المصنف رحمه الله تعالى فان مراده أن ازالة الملك لما كانت أقوى من ازالة القيد لم يدع استعارة الثانية للاولى لان أحد الطرفين اذا كان قويا تتعين الاستعارة للطرف الضعيف ولا يجوز العكس بخلاف ما اذا كانت الاستعارة مبنية على التشابه فانها حينئذ تجوز بين الطرفين كما سيأتى للمصنف رحمه الله تعالى اعلم أن هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق لان هذا الايراد انما يبطل اذا بين وجه تعلق معنى الاعتاق بالمبحث وليس فليس قال (وللخصم ان يمنع ذلك الخ) أقول يعنى له أن يقول أولا لا نسلم ان ازالة الملك أقوى من ازالة القيد كيف وقد بقى للملك أثر هو حق الولاء ولا يبقى لقيد النكاح أثر أصلا

وهو (ان ازالة الملك أقوى من ازالة القيد وليست) أى ازالة الملك (لازمة لها) أى لازالة القيد (فلا تصح استعارة هذه) أى ازالة القيد (لتلك) أى لازالة الملك (بل على العكس فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد كالاسد للشجاع

الخصم عما الاحاجة اليه على أن التمسك بالنظر الى قوله مبأبهم الله وفهمه ابهام القيد فى المطلق فيكون أمر الغو با وهو ممن يقوم قوله حجة فى العربية لكونه من أهل اللسان وعلامة التأويل وحبر الامة وترجمان القرآن وقد أطبق العلماء على الاحتجاج بقول الشعراء وأرباب الفصاحة فى اللغة كامرئ القيس والاعشى والنابغة فكيف لا بابن عباس رضى الله عنهما وهو صحابى كبير وعالم متقن (قوله وعامة الصحابة الخ) والاستدلال فى ذلك من حيث انهم فهموا أم المرأة مبهمة من القيد مع انها مقيدة بالدخول فى الربائب وهم أهل اللسان تثبت بشهادتهم العربية حيث قال عمر رضى الله عنه أم المرأة مبهمة فى

كتاب الله تعالى فابهموها أى فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم فهو دليل آخر لم يتعرض له المصنف رحمه الله وما قيل ان الاجماع

وكذا اجارة الحر) عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع (تنعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة) وهذه المسئلة مبنية أيضا على الاصل المذكور ان الشئ اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس (ولا يلزم عدم الصحة فيما أضافه الى المنفعة) جواب اشكال وهو أن يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي أن يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله (لان ذلك ليس لفساد المجاز) دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل (لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو أضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز عنها) فالاجارة انما تصح اذا أضيف العقد الى العين فان العين تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم أن في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق أن جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة التي تثبت بالنكاح بل طريق اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد وأما مثال البيع والملك فصحيح

في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح بغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به أقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض أقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان (قوله وكذا اجارة الحر) يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي أو داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند أهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تأجيل الثمن أو بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة (قوله ولا يلزم) أي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا للعمل كذا ولا يلزمنا هذا اشكالا والا فعدم الصحة لازم قطعا (قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة) يريد ان ما ذكر وا من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة أو بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا

هو مستفاد من أمر خارج (قوله ولقائل أن يقول الخ) قيل هذا كلام في غاية البعد فيما نحن فيه فان المسائل الفقهية لا يجري فيها ما يجري في الاشعار والخطب بل ايراد الكلام لا على مقتضى الظاهر لفائدة بديعة ونكتة غريبة على انه لو سلم فانما يرد على توجيه كلام المصنف لا على مراده اذ معنى عبارته كما يدل عليه السباق والسياق فيما اذا قوي أحد الطرفين لا يجري الا من طرف واحد ويظهر لك من هذا أن التعليل السابق المذكور بقوله لانه يجب في الاستعارة الخ انما يمشي على ما فهمه لا على ما أراده وجوابه منع ان الاستعارة فيما اذا قوي أحد الطرفين لا يجري الا في طرف واحد فانه اذا أريد الجمع بين شيئين في أمر من غير قصد الى كون أحدهما ناقصا والآخر زائدا سواء وجدت الزيادة والنقصان في نفس الامر أم لا فالاحسن ترك التشبيه الى التشابه ويجوز التشبيه أيضا في كل من الطرفين صرح به في شرح التلخيص وغيره (قوله كذا في الاسرار) فعلى هذه الرواية لا فرق في انعقاد الاجارة بعد رعاية القيود المذكورة بين الحر والعبد والتفرقة بالنظر الى القول الثاني (قوله عملا بالحقيقة القاصرة)

وكان قوله يبقى اشارة الى أن لقيد النكاح أيضا أثرا لكنه لا يبقى بل ينفي بانقضاء العدة كجواز الرجعة بالرجعي ووجوب النفقة وعدم جواز نكاحها لغيره ونحو ذلك ههنا بحث أما أولا فلان قوة الزوال انما هي بحسب قوة المزال ولا عبرة ببقاء الاثر في المآل وظاهر ان ملك الرقبة أقوى من ملك المتعة لانه متعة بلا عكس فيكون زوال الاول أقوى من زوال الثاني بلا مرية وأما ثانيا فلان المصنف رحمه الله تعالى قال يكون المراد بالزوم التبعية لكنه ينكر وجوده أيضا ههنا لظهور ان زوال ملك الرقبة لا يتبع زوال ملك المتعة بل الامر بالعكس قال (ولقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه الخ) أقول فيه بحث لانه انما يرد على توجيه كلام المصنف رحمه الله تعالى اذ معنى عبارته كما يدل عليه السباق ان الاستعارة فيما اذا قوي أحد الطرفين لا تجري الا من طرف واحد وحينئذ لا يتوجه الاشكال قال

الملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ماهو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهى اطلاق اسم أحد المتباينين على الآخر لاشتراكهما فى لازم مشهور هو فى أحدهما أقوى وأعرف كاطلاق اسم الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان فى اثبات الملك وهو فى البيع أقوى وكذا الطلاق والعتاق أمران متباينان يشتركان فى ازالة الملك وهى فى اعتاق أقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان فى اثبات ملك المنفعة وإباحتها وهو فى البيع أقوى فاستعير اسم أحدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجرى من طرف واحد لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هى اطلاق اللفظ على اللازم الخارجى الذى هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة فى الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجى صفة للهبة كذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن أصل الاعتراض بانا لانسلم أنه يجب فى المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر أو غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر وأراد الملك فملكه بهبة أو ارث يعتق وعلى ماذكره المصنف لا يعتق وهذا الاعتراض مما أورده صاحب الكشف وأجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف فى ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لاذاتا فانه يثبت فى باب النكاح مقصودا وفى ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة فى المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فتثبت فيه أحكام النكاح لا أحكام ملك اليمين واعلم أنه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك أن تعتبر أيهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به فى الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد فى المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله تعالى (قوله واعلم أنه يعتبر) يعنى ان المعتبر فى المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها فى استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم فى آحاد المجازات ان تنقل باعيانها عن أهل اللغة وذلك لاجماعهم على أن اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التى لم تسمع باعيانها من أهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التى بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة للطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة وأب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا وأجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز أن يكون لمانع مخصوص

فان البيع الفاسد بيع حقيقة لكنه قاصر لعدم افادة الملك بدون القبض (قوله وهو فى البيع أقوى) لعدم احتماله الرجوع بدون رضا المشترى (قوله وهى فى العتاق أقوى) لانه قد يكون فيه ازالة ملك الرقبة والمتعة معا وليس فى الطلاق الا ازالة ملك المتعة فقط (قوله سواء حصل بالمطر أو غيره) لفظ أو بمعنى الواو اذ الاستواء انما يكون بين الشيئين لا بين أحدهما (قوله واعلم أنه اذا وجد الخ) هذا دفع لتوهم المنافاة بين كلامى المصنف وصاحب الكشف فان المصنف جعل افادة النكاح بلفظ الهبة بطريق الاستعارة وصاحب الكشف جعله مجازا مرسلا (قوله لجواز أن يكون لمانع) قال الجدنو رالله ضريحه فى فصول البدائع هذا كلام القوم ولم يحم أحد حول تحقيق المانع عن التجوز فى أمثاله والذى

وعند البعض لابد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة فى أخص الصفات)

على عدم حمل المطلق على المقيد فى صورة لايكون اجماعا على الاصل الكلى لجواز أن يكون لدليل لاح لهم فى هذه الصورة ليس بشئ لان ذلك ليس لدليل آخر لاح لهم بل لان أحدهما مطلق والآخر مقيد وان مستند اجماعهم هو الابهام فيكون هو بمنزلة العلة المنصوصة فيهم ولان التقييد المقدر أنه كلام العرب فيكون دليلا قطعيا فلا يمكن صرفه عن ظاهره الا بدليل قطعى على أن الصورة الجزئية وان لم تصلح لاثبات الحكم الكلى لكنها صالحة للنقض وهو المراد ههنا على ما يفيده قوله فهذه الدلائل تنفى المذهب الاول (قوله ولان اعمال الدليلين واجب) ولو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطاله لعدم دلالة المقيد على اجزاء مالم يوجد فيه القيد ثم يحصل العمل بالمطلق اذا عمل بالمقيد وبينهما بون بعيد وما قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد ليس بشئ لان كلا منهما عامل

﴿مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للأكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما﴾ اتفق العلماء في أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها ثم اختلفوا في أن الخلفية في حق التكلم أو في حق الحكم فعندهما في حق الحكم أي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بأن لفظ هذا ابني اذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بأن لفظ هذا ابني اذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا أريد به البنوة والوجه الاول صحيح في هذا المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر أي قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني أليق بهذا المقام لامرين أحدهما أن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فقط فيجب أن لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم أي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد أن هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية فقط والامر الثاني ان فخر الاسلام قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته أي بالمعنى الحقيقي وجب المصير الى خلفه

فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضي وذهب المصنف الى أنه لم يجز نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في أخص الاوصاف أي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والاطبار استعارتها الانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع وأغصان في أعاليها وطراوة وتمايل فيها (قوله مسئلة) لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه أو لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان أصغر منه سنا وان كان أكبر منه فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو أن يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر (قوله والخلاف) يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا

يخرجه من تصفح الاقوال وتفحص الامثال ان كل حقيقة جرت عادة البلغاء في التجوز على الانتقال منها الى معنى معين وانما كناية عن الجمود الى بخلها بالدموع أوان البكاء فالانتقال الى غيره وان كان مع علاقة مصححة كناية عنه الى عدم البكاء مطلقا وعنه الى السرور مختل غير مقبول لا لانه غير منقول حتى يلزم تحجير الواسع والحاق البليغ بالمقلد لان تعارفهم على خلافه لمنع الاذهان عن الالتفات لفت هذا الانتقال فيما بينهم فاعتبر المانع في حقهم مانعا مطلقا أما اذا لم تعرف تعارفهم فتجوز الانتقال عنه الى مجاز فيه المجوز المعتبر في المجاز ويشترط النقل عند المخالف (قوله فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضي) وان سلم أنه جزء منه كما هو رأي من يجعل عدم المانع جزأ من العلل لم ينتقض التمسك المذكور لان معنى كفاية العلاقة عدم اشتراط وجود النقل وان كان المانع معتبرا معه فليتأمل (قوله حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي) قال صاحب الترجيح فيه بحث وهو أنه يلزم حينئذ أن لا يكون هذا الاصل وهو أنه لا يصار الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة صحيحا عندهما وأن يجوز الجمع بينهما وأن لا يكون سوى المجاز باعتبار ما كان أو باعتبار ما يؤل مجازا اذ لا يمكن أن يكون الجزء كلا ولا المحل حالا ولا السبب للشيء مسببا له بل وأن لا يكون مجازا عندهما اذ لا يمكن أن يكون الشيء موجودا في هذا الزمان باعتبار أنه كان موجودا قبل أو سيكون موجودا فيما بعد فلا بد من معرفة مرادهما بالامكان المشروط في صحة المجاز والتعذر المأخوذ في جواز ارادته فاعلم أن المراد بالامكان عدم الامتناع مع قطع النظر عن الامور الخارجية وبالتعذر الانعدام للامور الخارجية وهو لا يستلزم الامتناع بالذات وهذا من الابحاث الواجب ايرادها وتحقيقها في هذا العلم انتهى (قوله ان كان أصغر منه سنا) أي بحيث يولد مثله لمثله والا فمجرد الصغر

على

على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية وأما على التفصيل الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل أيضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف أي في تعيين مجموعهما الا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل واحد من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني أيضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان أعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذاك في حكمه أو في التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك أخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول تكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين (قوله فصحة الاصل) من كلام المصنف ولم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر (قوله لهما) المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود أولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود أولى وذكر المصنف ان في استدلالهما بالاتم كلام أهل العربية من أن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه وأجاب بأن الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء أكثر من أن يحصى بل في كلام الله تعالى أيضا (قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن) فان قيل هذا ظاهر فيما اذا

لا يكفي فيما ذكروه وهو ظاهر (قوله وهو قوله وجب المصير الى خلفه) جواب الشرط في عبارة فخر الاسلام صار مستعار الحكمه لا لما نقله (قوله المشهور في استدلالهم الخ) أجيب عنه بأن المقصود وان كان هو الحكم لكن ايفاؤه بهذا اللفظ هو المقصود لا بدونه وفيه تأمل (قال المصنف وأيضا بناء على ان أصل المتفق) فيه بحث لان كلامه ههنا يدل على أن الاصل عندهما نفس المعنى الحقيقي وقد سبق ان ليس الاصل ذلك عند أبي حنيفة رحمه الله فكيف يستقيم ما أشار اليه فيما مر من دعوى الاتفاق فيما هو الاصل والخلف عندهم ويمكن أن يدفع بما أشار اليه الشارح بقوله وما ذكروه الخ فتأمل (قال المصنف ممكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام) المقصود بيان امكان البر في حق الحالف لا غيره من افراد البشر والتنظير يفيد ذلك فلا يرد أن امكان الاصل في غير الحالف متحقق في هذا ابني لمن أكبر سنا

(فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء وأما اذا كان فيه ماء فأريق) أقول انما أريق عقيب اليمين بلا تراخ كما يدل عليه الفاء ولذا قال المصنف رحمه الله تعالى في شرح الوقاية فان لم يذكر اليوم فالبر انما يجب عليه اذا فرغ من التكلم لكن موسعا أي بحيث يسع وقت الفراغ لشرب الماء حتى لو لم يسع

وصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصان بهذا ابني فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم أن الاصل هذا ابني مرادا به البنوة فحاصل الخلاف أنه اذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجازي وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية (لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثاني) أي اللازم (موقوف على الاول) أي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم (فلا بد من امكانه) أي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازي عليه وأيضا بناء على أن الاصل المتفق عليه أن من شرط صحة الخلف امكان الاصل (كما في مسئلة مس السماء) فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة أن يحلف بقوله والله لامس السماء يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر في كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين ويجب الكفارة وكل موضع لا يمكن البر لا ينعقد ولا يجب الكفارة في مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام وان حلف لاشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن

كتبنا ذكرهما معا فكل منهما ابنى عن الآخر (قلنا موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما) أى بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقى والمجازى فيهما أى فى الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبنى على صحة اللفظ من حيث العربية يكفى صحة اللفظ من حيث العربية (فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم أن المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه)

لم يكن فى الكوز ماء وأما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء فى الكوز ممكن فينبغى أن تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت وقت الحلف لامكان اعادة حياته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين فى الكوز انعقدت على الممكن فى الظاهر وعند الاراقة ما بقى ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت أما فى مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة فى الجملة لا على الامكان فى الظاهر ولم ينعقد اليمين على ماء يخلقه الله تعالى فى الكوز كما انعقدت على حياة يحدثها الله فى الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الحلق لا يكون الماء الذى فى الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشربن الماء الذى فى الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لاقتلن الشخص ان أحياه الله تعالى لان الماء الذى فى الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضى عدمه فيلزم اتصاف الشئ بالوجود والعدم وهو محال (قوله فاذا فهم الاول) أى كون المشار اليه ابناله وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهى كونه معروف النسب أو أكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه أى لازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث أطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما فى لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو فى الابن أقوى وأشهر وذهب بعضهم الى أنه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من أسباب العتق وهى ههنا متأخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه فتثبت البنوة والحكم فى علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا أن المصنف رحمه الله عدل عن ذلك لان العتق ههنا لا سيما فى الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كاملا (قوله فيجعل اقرارا) جواب لسؤال مقدر تقريره أنه لا وجه لتصحيح هذا الكلام فى هذا المعنى لانه ان جعل مجازا الانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق على من حين ملكته اقرار لا انشاء

منه (قوله وأما اذا كان فيه ماء فاريق الخ) اعترض عليه بأن هذا مخالف لما فى الهداية والنهاية وغيرهما من الكتب المشهورة اذ لم يفرق فيهما بين مسئلة الكوز على الوجه المذكور وهو أن يقول والله لاشربن الماء الذى فى هذا الكوز فاريق قبل مضى قدر من الزمان يسع الشرب وبين مسئلة قلب الحجر ذهبا بل صرح فيهما بانعقاد اليمين وتحقق الحنث فى المسئلتين عند الائمة الثلاث والجواب أن وضع الرسالة فى صورة الحنث على ما فى الهداية فى تحقق الاراقة بعد زمان يسع الشرب لان اليمين ينعقد للبر ويبقى منه زمان تحققه الا عند زفر رحمه الله تعالى كما صرح به فى باب اليمين فى الدخول والسكنى وفى صورة عدم الحنث على ما ذكره الشارح فى تحققها قبل ذلك الزمان فلا مخالفة (قوله لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط الخ) فان قلت الاشارة فى التصوير المذكور الى الكوز لا الى الماء لان صورة المسئلة لاشربن الماء الذى فى هذا الكوز وتقدير الشرط المذكور يقتضى عدم الماء لا عدم الكوز فلا يلزم الاتصاف بالوجود والعدم لا بالنسبة الى الكوز ولا بالنسبة الى الماء قلت لم يرد بالاشارة الاشارة الحسية المقارنة لاسم الاشارة بل الاشارة التى فى المعارف وهى ههنا فى اسم الموصول كذا قيل وفيه بحث لان كون الموصولات معارف لا يقتضى الا الاشارة الى ما يعرفه المخاطب وانه لا يقتضى الوجود فالاولى أن يقال الماء الكائن فى الكوز حقيقة فى الموجود فيه مجاز فى غيره لان المعدوم لا يكون الا فى الموجود (قوله وذهب بعضهم الى أنه الخ) صورته ما اذا ولدت جارية رجل ولدا فادعى أنه منه ثبت النسب فعتق الولد فقبل الدعوة كان ملكه ثابتا فى الولد ولا نسب ثم ادعاه فثبت النسب وهو البنوة فعلة العتق منها علة ذات وصفين أحدهما الملك والثانى البنوة والبنوة متأخرة فيضاف العتق اليها فعلم أن البنوة من أسباب

له بأن صب الماء عقيب اليمين (٢)

فيما ورد فيه ولا نسلم فهم حكم المقيد من المطلق مثلا وجوب تحرير الرقبة المؤمنة فى كفارة القتل من وجوب تحرير الرقبة فى كفارة اليمين والقول بأنه يفيد استحباب المقيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك ففيه أن المراد بالتقييد ان كان وجوب المقيد فليس ذلك حكم المقيد على تقدير عدم الحمل وان كان

ولهذا

ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا تصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فأجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ما ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب أنه ان كان صادقا بأن سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخذة له باقراره ولا يعتق ديانة والعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل أن يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلابد من النية كما اذا قال هذا أخى يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين أنه أراد الاخوة أبا أو أما قلنا احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقى هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا أخى وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهى أصغر سنا هذه بنتى قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابنى فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابنى يجب أن يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقى أو المجازى بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلابد من تصحيحه بما أمكن فان قيل فينبغى أن لا يعتق بقوله يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم العتق

(قوله ولهذا يبطل بالكره) تقرر في كتاب الاكراه أنه اذا أكره أن يقول لعبده هذا ابنى لا يعتق عليه والاكراه انما يمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة انشاء العتق (قوله فان قيل الاعتاق لم يوجد الخ) في افراد هذا السؤال مع أنه عين ما استفيد من قوله وان جعل مجازا للاقرار الخ بحث ظاهر وان جاز صرفه الى قوله عتق على من حين ملكه ويمكن أن يقال لما أبطل الشق الثانى في أصل السؤال بأنه كذب واستدل عليه باستحالة العتق بالبنوة وعدم وجود الاعتاق من جهة السيد ثم أجاب عنه باختياره ومنع استحالة المعنى المراد أورد على الجواب المذكور ما حاصله أن الاستحالة وان لم توجد لكن الكذب متحقق بناء على أن الاعتاق لم يوجد فكيف يصح الاقرار فأجاب بأنه يؤاخذ باقراره وان لم يكن صادقا في نفس الامر لعدم التيقن بكذبه القادح في العمل به وعلى هذا ينتظم الكلام بلا توهم ركاكة فتأمل (قوله يعتق قضاء) وتثبت أمومية الولد لامه نص عليه النسفي في شرح المنار وفي النوازل لو قال لغلامه هذا عمى أو خالى أو لامته هذه عمتى أو خالتى يعتق ولو قال هذا أخى أو هذه أختى لا يعتق لان الاخ اسم مشترك بخلاف اسم الخال والعم وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى يعتق أيضا في هذا أخى (قوله ما لم يبين أنه أراد الاخوة أبا وأما) الواو بمعنى أو على سبيل منع الخلو اذ الاجتماع مما ليس بلازم في ثبوت العتق (قوله وفيه نظر) لانا لا نسلم أنه احتمال بعيد بل العرف يفهم من هذا القول عند اطلاق الشفقة ويؤيده ما قال قاضى خان المختار ما اختاره أبو الليث ان نوى الاعتاق يعتق والا فلا لان هذه كلمات لطف ظاهرا فلا يقع بها العتق اذا لم ينو (قوله فان قيل فيجب ثبوت الحرمة الخ) يعنى اذا اعتبر السبق الى الفهم وجب أن تثبت الحرمة ههنا لانها السابقة الى الفهم (قوله وذلك حقها لا حقه) قال صاحب الترجيح فيه نظر لانه كما هو حقها كذلك حقه وجوابه بعد تسليم أنه حقه أيضا أن مجرد كونه حقها يكفى

قال (وفيه نظر) أقول وجهه أنا لا نسلم أنه السابق الى الفهم عند تعذر المعنى أوربما تسبق اليه الشفقة كما يشهد به العرف قال (فان قيل فيجب ثبوت الحرمة الخ) اذ أقول يعنى اعتبر السبق الى الفهم قال وجب أن تثبت الحرمة ههنا لانها السابقة الى الفهم

اجزاء المقيد فهو مفهوم من المطلق (قوله فكيف يتعدى الخ) لان المتعدى بالتعليل انما هو الحكم الشرعى وفى حمل المطلق على المقيد بالقياس يكون تعدية للعدم الاصلى لان الاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد أجزأ تحرير المؤمنة بالنص فبقى غيرها على ما كان عليه من عدم الاجزاء (قوله لئلا يلزم التناقض) ولان الدلالة اللفظية الوضعية مستندة الى استعمال اللفظ وارادة معناه فانها تحصل من العلم بأن هذا اللفظ المسموع متعين لان يدل به على المعنى المخصوص ويستعمل فيه وقد استعمل فيه وأريد به قال الشيخ الرئيس اللفظ بنفسه لا يدل البتة ولولا ذلك لكان لكل لفظ حقا من المعنى لا يجاوزه بل انما يدل بارادة اللافظ فكما أن اللافظ يطلقه دالا على المعنى كالعين على ينبوع فيكون ذلك دلالة ثم يطلقه دالا على معنى آخر كالدينار فيكون ذلك دلالة فلذا اذا خلا في اطلاقه عن الارادة بقى غير دال على لفظه وأما الدلالة بمجرد تخيل اللفظ فهى من قبيل الدلالة الغير اللفظية فانها مستندة الى صور خيالية من اللفظ لا الى نفس الملفوظ واذا تقرر ذلك فاعلم أن النص المقيد لا دلالة له على المطلق أولا لانه لم يستعمل لافادة حكم المطلق قط بل انما استعمل لافادة حكم المقيد وسبق لذلك المراد

(فان الاستعارة تقع أولا فى المعنى وبواسطته فى اللفظ) فيستعار أولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل أن الاستعارة تقع أولا فى المعنى لا تجرى الاستعارة فى الاعلام الا فى اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه (ويتحقق بقوله باسد لانه موضوع له فان قيل قد ذكر فى علم البيان ان زيد أسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى أمر متخيل قصد الان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما تكون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رأيت أسدا يرمى وان كان هذا متخيلا أيضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية هنا فعلى هذا لا يكون هذا ابنى استعارة)

لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد الشابع يجرى على لسانه عبدى حر يعتق (قوله فان الاستعارة تقع أولا فى المعنى) ميل الى المذهب المرجوح فى تحقيق الاستعارة وهو أنه ليس بمجاز لغوى بل مجاز عقلى بمعنى أن التصرف فى أمر عقلى حيث جعل ما ليس بأسد أسدا أى استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على أنه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور أنه مجاز لغوى مستعمل فى غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع أسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه أنه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة فى ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن فى ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا أن لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله فى القسم الثانى استعمالا فى غير ما وضع له وأما عدم جريان الاستعارة فى الاعلام فبنى على أنه يجب فى الاستعارة ادخال المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافى الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم فى الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود فى ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا فى ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثانى ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها لا تجرى فى الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار أولا معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه العلمى بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد أنه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذى يستعار أولا للمشبه هو المعنى الحقيقى للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق أن الاستعارة تقتضى وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك فى مدلول الاسم سواء كان علما أو غير علم جاز استعارته والا فلا (قوله فان قيل) حاصل السؤال ان هذا ابنى من

فى عدم تصديقه لتضمنه ابطال حق الغير ولا ينفع كونه من الاحوال المشتركة (قوله ميل الى المذهب المرجوح الخ) قيل عليه مجرد ادعاء معنى الحقيقة لا يستلزم الميل الى المذهب المرجوح اذ لا بد فيه من اعتبار وضع اللفظ للمعنى الادعائى فان كل الفرق بين المذهبين هو اعتبار الوضع فى الاول وعدمه فى الثانى ليكون مجازا عقليا أو لغويا ويؤيده أنه قال ثم بتوسط هذه الاشياء يستعار لفظ الاسد الخ فلو كان مراده المذهب المرجوح لكان المناسب أن يقول ثم يستعمل لفظ الاسد وقد يجاب بأنه قال ميل الى المذهب ولم يقل اختيار للمذهب المرجوح فيكفى فيما ذكره تبادر المذهب المرجوح من كلامه ولا شك فى ذلك على أن ادعاء معنى الحقيقة ليس الا ادعاء استعمال اللفظ فيما وضع له كما لا يخفى وأما قوله يستعار لفظ الاسد فلا مشاكلة والا فالمراد منه الاستعمال كما أشار اليه الشارح (قوله والمذهب المنصور الخ) سياق كلامه ههنا لا يلائم سياقه فى التلخيص وشرحه لان المفهوم من كلامه ههنا ان الادعاء على المذهب المرجوح غير الادعاء على المذهب المنصور وان كان باطلا والمفهوم من كلامه هنالك ان الادعاء الذى ذكره أرباب المذهب المرجوح حق لكن لا يلزمه كون اللفظ حقيقة فليتأمل (قوله فبنى على أنه يجب الخ) فيه بحث وهو أن القوم انما تعرضوا للجنس فى بيان الاستعارة بناء على أن أكثر الاستعارات فى الاجناس لا الاشخاص ولذا علل المحقق الشريف فى شرح المفتاح عدم جريان الاستعارة فى الاعلام بأنه مبنى الاستعارة على المبالغة فى حال المشبه بدعوى أنه عين المشبه به وذلك انما يحصل اذا كان المشبه به مشتهرا بوجه الشبه ولا شك أن الاجناس مشهورة بأوصاف لها حتى ان أسماءها تنبئ عن أوصافها انباء تاما وأما الاشخاص فقلما تشتهر بأوصاف كذلك والا فاذا اعتبر تشبيه

لانه سبق لاجزاء تحرير رقبة مؤمنة ويكون القيد هو المقصود (قوله وابطال الحكم الشرعى) فيكون القياس باطلا لان من شروطه أن لا يكون مخالفا للنص (قوله وكيف تقاس مع ورود النص الخ) قيل عليه المعدى وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ورود النص المطلق فيه ودلالته على عدم وجوب القيد حتى يكون على خلاف شرط القياس بل على وجوب المطلق أعم من أن يكون فى ضمن

قبيل

اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة فى الشئ لاجل المبالغة فى التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجرى فى خبر المبتدا عندهم فقولهم زيد أسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذى ذكر فى المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابنى استعارة بل يكون تشبيها وفى التشبيه لا يعتق فعلم من هذا أنهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى أمر مستحيل قصدا فهذا عين مذهبهما لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقى (قلنا هذا فى الاستعارة فى أسماء الاجناس وتسمى استعارة أصلية لانه يلزم حينئذ قلب الحقائق لا فى الاستعارة فى المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال أو الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق وهذا ابنى من هذا القبيل) هذا الذى ذكروه وأن زيدا أسد ليس باستعارة بناء على أن الاستعارة لا تقع فى خبر المبتدأ انما هو مخصوص بالاستعارة فى أسماء الاجناس أما الاستعارة فى المشتقات فانها تجرى فى خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة أى دالة استعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة فى خبر المبتدأ لكن ليست فى أسماء الاجناس بل فى الاسم المشتق فيجوزون هذا فى خبر المبتدأ وفرقهم أن الاستعارة فى خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدأ اسم جنس أما اذا كان اسما مشتقا فلا تستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا تجوز فى أسماء الاجناس وتجوز فى المشتقات وهنا خبر المبتدأ وهو ابنى اسم مشتق لان معناه مولود منى فتجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم أنهم يسمون الاستعارة فى أسماء الاجناس استعارة أصلية والاستعارة فى الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها فى المشتق منه وسيأتى قريبا

قبيل زيد أسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة أى زيد مثل الاسد وهذا مثل ابنى وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب أنه ليس من قبيل زيد أسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابنى معناه مولودلى ومخلوق من مائى فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم أدرج فيه سؤالا آخر وهو أن اتفاق المحققين على أن مثل زيد أسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى أمر مستحيل اجماع على أنه يشترط فى الاستعارة امكان المعنى الحقيقى كما هو مذهب أبى يوسف ومحمد ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا فى الحكم لا فى التكلم وأشار الى الجواب بأنهم متفقون على أن مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقى وهو ثبوت النطق للحال فعلم أن امكان المعنى الحقيقى ليس بشرط فى المجاز على الاطلاق وهذا يمكن أن يجعل معارضة وأن يجعل منعا مع السند (قوله اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة فى الشئ) ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على أنها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى أن ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته أمران متدافعان (قوله فهذا عين مذهبهما) فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى أمر مستحيل وعندهما

زيد بعمرو فى الشكل والهيئة وقصدت المبالغة فى التشبيه وادعاء أنه عين عمرو ولكمال شبهه به قلت رأيت عمرا فالظاهر أنه استعارة لكون علاقته المشابهة وبالجملة المقصود من العدول عن التشبيه الى الاستعارة هو المبالغة فى حال المشبه أعنى وجه الشبه حتى كان المشبه يساوى المشبه به فى ذلك وذلك يحصل اذا جعل المشبه من افراد المشبه به داخلا فى جنسه ان كان المشبه جنسا أو جعل عينه ان كان شخصا (قوله ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند) تقرير الاول أن يقال دليلكم وهو اتفاق المحققين على ان مثل زيد أسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى أمر مستحيل وان دل على ما ذكرتم من كونه اجماعا على أنه شرط فى الاستعارة ان كان المعنى الحقيقى كما هو مذهبهما لكن عندنا ما ينفيه وهو أن اتفاق المحققين على أن مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقى اجماع على أن امكان المعنى الحقيقى ليس شرطا فى المجاز على الاطلاق كما هو مذهب الامام وتقرير الثانى أنا لا نسلم اتفاقهم على عدم جواز الاستعارة فى خبر المبتدا مطلقا وانما يكون كذلك لو لم يتفقوا على أن قولنا الحال ناطقة استعارة وليس فليس (قوله أمران متدافعان) أجيب عنه بأن التدافع ليس بين ادعاء معنى الحقيقة ونصب القرينة بل بين ارادته ونصبها والحق أن الجواب انما يظهر اذا كان المدعى فى المذهب المرجوح دخول المشبه فى جنس المشبه به بأن يجعل قسمين متعارفا وغير متعارف كما ذكر فى المطول وأما اذا جعل المعنى الحقيقى مستعارا للمشبه استعارة الهيكل المخصوص للرجل الشجاع كما ذكرهنا فلا فتدبر (قوله فيه بحث لان الشرط على هذا الخ) قد يجاب عنه بأن الاشارة فى قوله فهذا عين مذهبهما راجعة الى قوله بل يكون

(ولا يخفى أن ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته أمران متدافعان) أقول يريد به الرد على المصنف رحمه الله تعالى لكنه ضعيف لان التدافع ليس بين ادعائه وبين نصب

و يجب أن يعلم أن الجواب الذى أوردته فى المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك أن قولهم زيد أسد ليس باستعارة مع أن قولهم رأيت أسدا يرمى استعارة ليس بقوى والفرق الذى ذكرته فى المتن أن زيدا أسد دعوى أمر مستحيل قصدا بخلاف رأيت أسدا يرمى لاشك أنه فرق واه وماذكر بعد ذلك أن فى أسماء الاجناس لاتجرى الاستعارة فى خبر المبتدا وتجرى فى الاسماء المشتقة أضعف من الاول وفرقهم أن الاول يفضى الى قلب الحقائق دون الثانى أوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس فى الاستحالة أدنى من قولهم زيد أسد فالذى أوجب أن أحدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وانما لم أذكر هذه الاعتراضات فى المتن لعدم الاحتياج اليها وتن قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم أن امكان المعنى الحقيقى لايشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات وأسماء الاجناس قولهم هذا ابنى من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط إمكان المعنى الحقيقى

عدم الاستحالة فأين أحدهما من الآخر (قوله و يجب أن يعلم أن الجواب الذى أوردته فى المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان) قد تقرر فى علم البيان أن نحو رأيت أسدا يرمى من باب الاستعارة بخلاف زيد أسد فان المحققين على أنه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك أن الاستعارة لاتجرى فى خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا و بين الفرق نحو زيد أسد ونحو رأيت أسدا يرمى بأن الاول يشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذى قصد المتكلم اثباته أو نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا أو مستقيما فيفتقر نحو زيد أسد الى تقدير أداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رأيت أسدا يرمى فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير أداة التشبيه للتصحيح و بين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا و بين ما اذا كان مشتقا بأن الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثانى بانه لايشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بأن الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد أولم يقصد فلابد من التأويل ولان الاستعارة ربما تشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدا مثل رمى أسد وتكلم بدر ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم ارادة ثبوته فى الواقع و بأن الفرق بين الجامد والمشتق أضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا و بين ما يثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وماذكر من لزوم قلب الحقائق فى الاول دون الثانى فى غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست أدنى من استحالة أسدية الانسان سواء سمى قلب الحقائق أولم يسم على أن انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب كل واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولاشك أن نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف وأنا أطلعك على حقيقة الحال بأن أحكى لك كلام علماء البيان فى هذا المقام اعلم أن الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به فى المشبه و يجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لوكان المشبه مذكورا لفظا كما فى زيد أسد ولقينى منه أسد ولقيت به أسدا أو تقديرا مثل أسد فى مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدا أو غير ذلك حتى ذهبوا الى أن قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففى مثل زيد أسد يجب أن يحمل على حذف أداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد وأما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت

تشبيها الا الى عدم جواز الاستعارة عند الاشتمال على دعوى أمر مستحيل قصدا وهو مردود بأن كونه تشبيها ليس مذهبهما والا لم يكن مجازا كما هو المشهور مع أنه مجاز اتفاقا غايته أنه لغو عندهما لايثبت به العتق خلافا له على أن سوق الكلام آب عنه (قوله و يجعل الكلام خلوا عن المشبه الخ) ليس المراد بكون الكلام خاليا عن المشبه أن لا يكون مذكورا فى الكلام أصلا بل على وجه ينبئ عن التشبيه سواء كان على جهة الحمل نحو زيد أسد اولا كلجين الماء بدليل انهم جعلوا نحو قوله ۞ قد زر أزراره على القمر ۞ استعارة كما صرح به فى حاشية الكشاف وغيره مع اشتماله على ذكر الطرفين (قوله أو تقديرا) ينبغى أن يزيد عليه قوله أومنويا لان المشبه اذا كان مرادا فى الكلام ولم يمكن تقديره فى نظمه على وجه لايختل نظامه كما فى قوله تعالى وما يستوى البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج الآية خرج

القرينة بل بين ارادته و بين نصبها قال

الحال

الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التى شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد أسد ثم لا يخفى ان هذا ابنى من قبيل زيد أسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تأويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن فى ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا أن علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض أهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور أيضا لكونه مستعملا فى المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا فى معناه الحقيقى ليفتقر الى تقدير أداة التشبيه بدليل قولهم زيد أسد على أى مجترئ صائل والطير أغربة عليه أى باكية ونحن قد لخصنا ذلك فى شرح التلخيص فهذا ابنى معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه وأطلق عليه اسم المشبه به (قوله مسئلة) المجاز المقترن بشئ من أداة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف فى أنه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من أنواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك أما اذا استعمل باعتبار أحد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح أنه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة فى المعانى الحقيقية أو المجازية وقد يستدل بأن عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدلائل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب أنه يجوز أن يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها أن لا يكون لها دخل فى التأثير ولو سلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية أنه لا يعم حتى اذا أريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضرورى والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى وأجيب بأنه ان أريد الضرورة من جهة المتكلم فى الاستعمال بمعنى أنه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواه فممنوع لجواز أن يعدل الى المجاز لاغراض ستذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم فى اداء المعنى طريقين أحدهما حقيقة والآخر مجاز يختار

الكلام عن الاستعارة الى التشبيه (قوله من قبيل زيد أسد الخ) قيل عليه لو كان من هذا القبيل لكان تشبيها فيلزم أن لا يعتق الابن أجيب بأن الشارح بصدد تحقيق تركيب هذا ابنى على مقتضى ما ذهب اليه أهل البيان غاية الامر انه يقتضى حينئذ أن لا يعتق الابن فيكون تزييفا لمذهب أبى حنيفة رحمه الله على انه بعد هذا يرجح قوله بقوله ونحن نقول (قوله بدليل قولهم زيد أسد على الخ) رده المحقق الشريف فى حواشى المطول حيث قال هذا الاستدلال يشعر بأن أسدا فى أسد على مستعمل فى مفهوم مجترئ وصائل فلا يتصور حينئذ تشبيه فضلا عن الاستعارة بل يكون من اطلاق اسم الملزوم على اللازم ثم ان استعمال الاسد فى معناه الحقيقى لا ينافى تعلق الجار به اذا لوحظ مع ذلك المعنى على سبيل التبع ما هو لازم له ومفهوم منه فى الجملة من الجراءة والصولة هذا نبذ من كلامه ومن أراد التفصيل والتوضيح فليراجع ثمة (قوله لا خلاف فى أنه لا يعم الخ) لا شك أن المجاز موضوع للمعنيين المجازيين بوضعين نوعيين فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز عموم المشترك ينبغى أن يجوز هذا أيضا فدعوى عدم الخلاف فيما ذكره محل بحث (قوله وقد يستدل بأن عموم اللفظ الخ) قيل وجه الاستدلال أن الحقيقة ليس لها دخل فى العموم لانه اللفظ المستعمل فيما وضع له وكذا المجاز ليس له دخل فيه ولا فى نفيه فعلم أن العموم والخصوص انما يثبتان بادلتهما وليس لكون اللفظ حقيقة أو مجازا دخل فيه وحينئذ يندفع جوابه وأنت خبير بان الجواز انما هو عن الاستدلال على التقرير السابق ولا يستقيم فيه التوجيه المذكور اذ لو حمل قوله لا لكونه حقيقة على نفى مدخلية الحقيقة لم يصح قوله والا لكان كل حقيقة عاما وان أريد أن ههنا تقريرا آخر لا يتأتى عليه الجواب فليس فيه قدح لما ذكره الشارح (قوله ولان للمتكلم الخ)

(ولان للمتكلم فى اداء المعنى طريقين أحدهما حقيقة والآخر مجاز الخ) أقول هكذا وقعت

(مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضرورى يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة فى استعماله) لانه انما يستعمل لاجل الداعى الذى يأتى من بعد واذا لم تكن الضرورة فى استعماله بل يكون معنى الضرورة أنه اذا استعمل اللفظ يجب أن يحمل على المعنى الحقيقى فاذ لم يمكن فعلى المجازى فهذه الضرورة لا تنافى العموم بل العموم انما يثبت ان استعمله المتكلم وأراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد فى الاستعمال ضرورة (وهو أحد نوعى الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس فى الحقيقة وهو فى كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد أن ينقض فأقامه وقوله تعالى لما طغى الماء والله متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد أريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنده) ذكر الصاع وأراد به ما فيه بطريق اطلاق المحل على الحال

المقيد أو غيره وجوابه أن النص فى المطلق يدل على وجوب تحرير الرقبة سواء وجد فيه القيد أو لم يوجد وان لم يدل على تعيين القيد فلا يجوز أن يثبت بالقياس وجوب المقيد لكونه ابطالا لحكم النص المطلق وليس معنى الاجزاء الجواز بل الكفاية والاغناء عن جزء الجنابة من

أيهمالنا. بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة في الكلام أي علو درجته وارتفاع طبقته ماليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان أريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى أنه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة أن لا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم أن الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب أن يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق أن العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم أن القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل أصلا لجواز أن لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مرادة بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما بلاغه بعض الملاغمة

الفرق بين الدليلين خفي حتى قيل الصواب في العبارة فان المتكلم أولان المتكلم بلا واو وما قيل من أن معناه جعلوا المتكلم فيه طريقين فحاصله الاجماع بعيد لا يفهم من العبارة فلا يلتفت اليه وغاية ما يقال ان محصل الدليل الاول تجويز العدول الى المجاز لاغراض مذكورة فيما به وحاصل الثاني ان المتكلم فاعل مختار فجاز أن يختار أحد الطرفين وان أغمض عن الاغراض المذكورة (قوله غير ملفوظ) ولا مقدر كما صرح به فلا يرد جواز أن يكون المقدر ههنا لفظا عاما وقد يقال الفرق المذكور غير مفيد فانهم يستدلون في المقتضى بكونه ضروريا على عدم العموم والكلام على هذا الاستدلال وأما الاستدلال عليه بأن المقتضى لازم عقلي الخ) فهو استدلال آخر وليس سوق استدلال بعض الشافعية على عدم عموم المجاز على هذا الاستدلال اللهم الا أن يقال مآل قوله بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي الخ هو الفرق بين الضرورتين ولا يلزم من كون أحدهما دليلا على عدم العموم كون الآخر كذلك فليتأمل (قوله قلنا المراد بالوضع الخ) فيه بحث لان الوضع النوعي قسمان وأحد قسميه الذي هو المعتبر في العموم ليس بمتحقق في المجاز وقد سبق تحقيقه فارجع اليه والاستدلال بالنكرة المنفية ضعيف لانها ليست بمجاز لما سبق من انها مستعملة فيما وضعت له فالصواب في الجواب أن يقال العموم انما يستفاد من الصيغة ولا مجاز فيها بل التجوز في المادة ولا عموم بحسبها (قوله مما لم نجده في كتب الشافعية) ولم يقل

العبارة في النسخ والظاهر أن هذا الكلام اعادة لما سبق بطريق أوضح فكان حق العبارة أن يكون هكذا فان المتكلم الخ أولان المتكلم بلا واو وقال (بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ الخ) أقول اعترض عليه بأن اللفظ أعم من أن يكون ملفوظا أو مقدرا باجماع النحاة فجاز أن يكون المقدر ههنا لفظا عاما وليس بشيء لانه اذا كان مقتضى كما أشار اليه الشارح بقوله فانه لازم عقلي فان المقدر في حكم الملفوظ بلا خلاف وانما الخلاف فيما يقتضيه الكلام ضرورة صحته بلا تقدير في النظم كالزمان والمكان والمفعول قال (قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصي والنوعي الخ) أقول فيه بحث لان الوضع النوعي المعتبر في العموم ليس بالمعنى المعتبر في المجاز والاستدلال بعموم النكرة المنفية ضعيف لانها ليست

أجزأ عنه اذا أغناه فتمنع دلالة النص المطلق على ذلك العدم مكابرة ظاهرة (قوله لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره الخ) يعني أن بذكر القيد يفهم أن عدم اجزاء غير المؤمنة باق على ما كان عليه من العدم الاصلي (قوله ودلالة المطلق عليها ضمنية الخ) أما عنده فلان دلالته بالقصد انما هي على حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة على سبيل البدل دون الشمول لكون اسم الجنس عندهم موضوعا للماهية مع وحدة لا بعينها وأما عندنا فلان دلالته ليست الا على نفس الحقيقة لما انها موضوعة لها من حيث هي وانما يستفاد الفرد في مظانه من التنوين بدليل اطلاقه بدونها على الواحد والكثير (قوله بقطعي الخ) أي بقطعي الدلالة سواء كان عاما من جهة أخرى أولا وسواء كان قطعي الثبوت كآي الكتاب أو ظنيه كخبر الواحد بالنسبة الى مثله دون القياس وذلك أن تخصص البحث بالكتاب لان البحث عن عوارضه والمقصود بالبيان هو أحواله في الباب (قوله حتى يقيد ثانيا) اشارة الى أن حمل المطلق على المقيد بالقياس بعد حمله عليه أولا بالقطعي كأنهما اتحد الحكم وورد فيه غير ممتنع من هذه الحيثية وان امتنع من جهة أنه يكون تعدية للعدم فتأمل (قوله فان القتل

الضرورة

الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر (قوله مسئلة) لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا أما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة من ارادة الموضوع له فظاهر وأما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بأن يكون كل منهما متعلق الحكم مثل أن تقول لا تقتل الاسد أو الاسدين أو الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق أنه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا وأما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت أن مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بأن يكون الكل موجودا متحققا له اسم وحده لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع

الامام الشافعي بعموم المجاز لما قال بارادة جميع المطعومات وأما التخصيص بالمطعوم فلما ذكره الشارح (قوله فهو مجاز بالاتفاق) اعترض عليه في فصول البدائع بأن المنصوص في كتب الشافعية أن مذهبه أن اللفظ ظاهر في المعنيين بل حقيقة فيهما كما في المشترك حيث الحق المعنى المجازي بالموضع النوعي للعلاقة بالحقيقي وكونه مجازا فيهما مختار ابن الحاجب فكيف ادعى الاتفاق في المجازية (قوله وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا الخ) اعترض عليه جدي في فصول البدائع أن اللفظ اذا كان مجازا لم يكن بد من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي اما عن نفسه فلا يكون مرادا وأما عن وحدته فدل على أن وحدته معتبرة في الوضع ومعاودة من جملة المعنى الموضوع له فالارادة بدونها ليست ارادة للمعنى الحقيقي هف وأيضا وان لم ينافيها ارادة المجازي لم يتحقق الصرف وقد اعترف به الشارح وان نافيها امتناع اجتماعهما ويمكن أن يجاب باختيار ان القرينة صارفة عن وحدة المعنى الحقيقي بمعنى انها تدل على أنه ليس بمراد وحده ولا يلزم من هذا دخول الوحدة في الموضوع له بل المتبادر من اضافة الوحدة الى ضمير المعنى الحقيقي خروجها عنه ثم الصرف بواسطة القرينة لا لمنافاة ارادة المعنى المجازي لارادة الحقيقي فليتأمل (قوله والتحقيق أنه فرع الخ) فيه بحث وهو أن اللفظ بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع وضعا معتبرا في الاشتراك ولهذا قال بمنزلة المشترك ثم ان عدم جواز الجمع في المشترك ليس بدليل عقلي حتى يصح التفريع بل بحسب اللغة كما صرح به فيحتمل أن لا يثبت الجمع في المشترك في اللغة ويثبت فيما هو بمنزلة المشترك (قوله لا يقال المعنى الحقيقي جزء الخ) جوابه انه ان سلم الجواز المذكور فلا يقدح فيما نحن فيه اذ ليس كل واحد من المعنيين حينئذ مرادا باللفظ بل أريد به معنى واحد يتركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ في واحد منهما بل في المجموع مجازا وليس هذا محل النزاع ههنا وأما ما ذكره من الجواب فيرد عليه أن المانعين منعوا جواز الجمع مطلقا والجواب المذكور يقتضي أنه اذا وجد ارتباط بين المعنى الحقيقي والمجازي يجعلهما معنى واحدا عرفا يقصد اليه بارادة واحدة في استعمالات الالفاظ كما في صور التغليب جاز الجمع بينهما مع كون هذه الصور أيضا من المتنازع فيه على ما دل عليه بما لما سبق انها مستعملة فيما وضعت له والصواب في الجواب ما أشار اليه الشارح في أول البحث أن

من أعظم الكبائر الخ) هذا هو الفرق في السبب معنى وأما صورة فلان الظهار واليمين غير القتل والفرق في الحكم أما معنى فلان جواز الاطعام في الظهار وصوم الثلاثة في اليمين عند العجز مبني على نوع يسر ليس في القتل وأما صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم فقط على الترتيب وحكم الظهار وجوب الىرتم الكفارة بأحد الثلاثة من الاطعام والكسوة وتحرير الرقبة ثم صوم ثلاثة أيام ان لم يجد تلك الثلاثة (قوله أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة الخ) نقض لما مر من دليل اجراء المطلق على اطلاقه من أن اعمال الدليلين واجب وفي حمل المطلق على المقيد ابطال المطلق واعمال المقيد بانكم أبطلتم المطلق في تقييدكم الرقبة بالسلامة مع جريان الدليل في هذه الصورة ولا يخفى أنه موجه واقع في مورده وان جعله في المحصول جوابا عما نقول ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق أي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على أنه لا يجزئه الا المؤمنة لكان دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وهو غير جائز ويندفع بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى (قوله ليس في

المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمي والسبع ثم الحق أن امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول أن المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع من حيث النسبة الى المتبوع ولا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني أن المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشئ الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث أنه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع أن الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس أن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد يلبسه كل واحد منهما بتمامه على أنه ملك لاحدهما عارية للآخر والكل ضعيف أما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع أيضا مثل رأيت أسدين يرمي أحدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع ارادة المتبوع وأما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق

عليه الاعتراض فليتأمل (قوله وبالجملة لم يثبت في اللغة الخ) وأما قول أهل التفسير في قوله تعالى لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض أي من جميع الجهات وكذا في قوله تعالى من بين أيديهم ومن خلفهم فليس حملا على ذكر الجزء وارادة الكل بل على ذكر المقيد وارادة المطلق وقد يناقش فيما ذكره بأنه استقراء النفي وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود (قوله انما هو من جهة اللغة) قيل والحق أن الجمع بينهما كما لا يجوز لغة لا يجوز عقلا وذلك لان ارادتهما جميعا لا يخلو اما أن يكون من حيث ان أحدهما حقيقة والآخر مجاز أم لا فان كان الثاني فليس مما نحن فيه وان كان الاول فلا بد من توجه الذهن الى أحدهما حقيقة والى الآخر مجازا وكل منهما قضية والذهن لا يتوجه في حالة واحدة الى حكمين باتفاق العقلاء انما المختلف فيه توجه الذهن الى تصورين (قوله الاول ان المعنى الحقيقي متبوع) فيه بحث لان هذا الدليل لا يجري فيما اذا كان اللفظ مشتركا بين المعنيين اشتراكا لفظيا وأريد به أحد المعنيين ولازم المعنى الآخر اذ ليس ذلك المعنى متبوعا لهذا اللازم فيكون أخص من الدعوى اللهم الا أن يخص الدعوى أيضا (قوله فضلا عن ارادته مع المتبوع الخ) قد يناقش فيه بأن النحاة صرحوا بأن هل المقتضية للفعل قد تدخل على جملة اسمية ليس فيها فعل أصلا نحو هل زيد قائم ولا تدخل على اسمية خبرها فعل فلا يجوز هل زيد قام وفرقوا بأنها اذا رأت الفعل في خبرها تذكرت عهودا بالحمى وحنت الى الالف المألوف وعانقته ولم ترض بافتراق الاسم بينهما بخلاف ما اذا لم تره في خبرها فانها تسلت عنه ذاهلة كذا ذكره الشارح في المطول ومن ههنا يعلم أن جواز ارادة التابع بدون المتبوع لا يقتضي

العموم انما يستفاد من الصيغة ولا مجاز فيها بل التجوز في المادة ولا عموم بحسبها فليتأمل قال (أما الاول فانه لا نزاع في رجحان المتبوع الى قوله فضلا عن ارادته مع المتبوع) أقول قيل لا يلزم من جواز ارادته منفردا عن المعنى الحقيقي جواز ارادته في حالة الانفراد لعدم المزاحم وهو المتبوع بخلاف حالة الاجتماع فقوله فضلا ليس كما ينبغي وليس بشئ لانتفاء الغفلة عن معنى التبعية فان مراد الشارح أن التابع مع ضعفه اذا جاز ارادته بالاستقلال بواسطة القرينة فلان يجوز ارادته بالتبعية بها أولى تحقيقا

العوامل الخ) لفظ الحديث في سنن أبي داود والدارقطني وليس على العوامل شيء وهي تصدق على الحوامل والمثيرة فالنفي عنها نفي عنهما ثم الاستدلال به يتوقف على ضبط التاريخ فان لم يضبط انتصب معارضا لقوله في خمس من الابل شاة ويجري فيهما حكم المعارضة وقضية الاحتياط وكون الثاني في الوجوب والاول في الاباحة كل منهما يوجب عموم الايجاب ويمكن الجواب عنه بأن العموم ليس على صرافته بالاتفاق لتخصيص غير السائمة عنه فيترجح حديث العوامل بقوة الدلالة حينئذ هذا على مذهبنا وأما من قدم الخاص على العام مطلقا فالامر عنده ظاهر (قوله قيد ثم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم الخ) ممنوع فان الفاسق أهل للشهادة عندنا غير أنه لا يظهر شهادته عند الدعوى ويجب عدم قبولها أو يكون عزيمة على الخلاف فلا تقبلها منه امتثالا لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا أي اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا قوله (قوله حكم المشترك التأمل فيه) أي بالنظر في الادلة والامارات وهي قد تكون في نفس صيغته كالقرء فان جواهر حروفه أنسب للحيض لانها تنبئ عن الجمع كما في المقراة والقرية لاجتماع الماء والناس وعن الانتقال كما يقال

اللفظ

اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى وأما الثالث فلانا لا نسلم أن ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز أن يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد وأما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه أن المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي أيضا وان أريد أن المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت أن محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي أي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة دالة على أنه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد وأما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فمن أين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا لما هو معقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على أنا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا

جوازها معه وأنت خبير بأن هذا كلام تخيلي ولا يفيد امتناعا عقليا (قوله من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى) قيل عليه المستدل ما قال بالحلول حقيقة بل قال بمنزلة المحل فكأنه قال كما لا يتصور حقيقة الحلول لا يتصور ما هو بمنزلته فهذا وجه اقناعي يفيد الظن وهو يكفي في مثل هذا المقام وأجيب بأن الكلام في الاستدلال عقلا وما ذكره لا يفيده (قوله وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي أيضا) فيه بحث من وجوه الاول أن المفهوم من كلامه أن وجود العلاقة كاف لارادة المعنى المجازي من غير اشتراط قرينة مانعة وفيه رفع الثقة عن الحقائق وجوابه أن رفع الثقة عن الحقائق انما يلزم لو كان المنفي في ارادة المعنى المجازي اشتراط أصل القرينة وأما اذا كان اشتراط القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فلا الثاني أنه يقتضي أن يتحقق ارادة المعنى المجازي من غير أن يكون اللفظ مجازا وهو مناف لقوله الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فيكون مجازا اتفاقا وأنت خبير بأن الشارح أشار الى محصل هذا السؤال بقوله فان قيل الخ الثالث أن مراده بالاتصال بالمعنى الحقيقي ان كان ارادته معه فارادة المعنى المجازي لا معه خارجة عن القسمين وان كان اشتماله على العلاقة لم يبق للتفسير فائدة اذ كل معنى مجازي كذلك وجوابه أن التفسير للتوضيح على أن فيه دفع توهم أن يراد بالمعنى المجازي المعنى المنسوب الى المجاز أعني كون اللفظ مجازا وهذا القدر يكفي في دفع اعتراض الاستدراك الرابع أن كون اللفظ مجازا لازم لارادة المعنى المجازي سواء أريد وحده وهو ظاهر أو مع المعنى الحقيقي لما قال من أن الموضوع له هو وحده فهو في المجموع مجاز وكل ما هو شرط للازم شرط للملزوم فتكون القرينة المانعة شرطا لارادة المعنى المجازي مطلقا وجوابه أن المراد منع اشتراط القرينة المانعة لارادة المعنى المجازي من حيث هي وأما اشتراطها من حيث استلزامها للمجاز به فقد أشار اليه بقوله فان قيل الخ (قوله قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده الخ) فيه بحث لان الوحدة اذا لوحظت في الوضع يلزم من انتفائها ههنا انتفاؤه والا فلا صرف ولان الصرف ان وجد فلا موضوع له وان لم يوجد فلا مجاز وقد عرفت جوابه في صدر البحث (قوله بطريق الملك والعارية محال شرعا) أما استعارة الراهن ثوب الرهن من المرتهن فمجاز وتصرف بالمالكية ولذا لا يضمن المرتهن ولا يسقط الدين بهلاكه (قوله على أنا لا نجعل اللفظ الخ) فيه بحث لان ذلك الاستدلال ليس مبنيا على كون اللفظ

قرأ النجم اذا انتقل ولا الاجتماع والانتقال في الدم لا في الطهر وبالتأمل في السياق وهو لفظة الثلاثة وفي غير ذلك وهو اما عقلي وهو أن المقصود تعرف براءة الرحم بدليل أن العدة لا تجب الا بعد الشغل أو توهمه والمعرف هو الحيض أو نقلي كقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان (قوله ولا يستعمل) بيان حكم من أحكام المشترك مع الاشارة الى دفع ما عسى أن يقال أي حاجة الى التأمل فيه وترجيح بعض المعاني على بعض به لم لا يجوز أن يحمل على كل واحد من المعاني و يظهر من كلام صاحب الهداية رحمه الله أنه جوز ذلك في النفي دون الاثبات حيث قال ومن أوصى لمواليه وله موال أعتقهم وموال أعتقوه فالوصية باطلة لان الجهة مختلفة فصار مشتركا فلا ينتظمهما لفظ واحد في موقع الاثبات بخلاف ما اذا حلف لا يكلم موالي فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل لانه مقام النفي فلا تنافي فيه ومنهم من جوزه في الجمع دون المفرد وعن الشافعي رحمه الله تعالى أنه ظاهر فيها يجب الحمل عليها عند التجرد عن القرائن وهذا معنى عموم المشترك عنده فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة (قوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك) اشارة الى أن السبب هو الابتلاء لان الواضع هو الله تعالى على الرأي الصحيح أو

(فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا أوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه أريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى أو لامستم النساء لان الوطء وهو المجاز مراد بالاجماع) اعلم أن لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق فاذا أوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق

ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له (قوله فلا يستحق) أورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلاثة لانه اما أن يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى أو لامستم النساء أريد بها الوطء مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا أراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على أن المراد الوطء ويحل تيمم الجنب أو المس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نسلم أن مثل ذلك مخالف للاجماع وانما يكون لو رفع أمرا متفقا عليه وعدم القول بأن المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما أن يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في مفرد كالخمر أريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع أو سنة فان قيل لم لا يجوز

حقيقة ومجازا حتى يستقيم ما ذكره بل على ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ الذي هو بمنزلة الملك له والمجازي الذي بمنزلة العارية فلا تقريب لما ذكره (قوله كالملامسة الخ) قدم هذا الفرع في البيان مع أنه ثالث الفروع في ترتيب المصنف لمزيد مناسبة بحث المجاز واعترض بأن تعليل الاصل برجحان المتبوع على التابع لا يناسب هذا التفريع لانه يدل على عدم جواز ارادة المجاز مع أن المراد في هذا الفرع المعنى المجازي وأجيب بان معنى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا ان المعنى الحقيقي اذا أريد لا يراد المعنى المجازي وبالعكس ولما كان الاول سابقا في الاعتبار تعرض له بقوله لرجحان المتبوع على التابع واكتفى في الثاني الذي هو عكس الاول بالانفهام ضمنا وفرع النوعين الاولين على الاول والثالث على الثاني (قوله وفيه بحث لان منهم الخ) قيل عليه الخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لجواز وقوع الاجماع بعد الخلاف مع أن العلماء نقلوه فالحمل عليه أولى وأجيب بان احتمال وقوع الاجماع بعد الخلاف لا يكفي للمستدل على ثبوت المعنى المجازي بالاجماع وأما نقل العلماء فمعارض بنقل الخلاف الذي ثبت عند الشارح (قوله لانا نقول لا نسلم أن مثل ذلك الخ) قال في فصول البدائع مثله صرف عند الخلافيين جزما على أن السكوت فيما عم به البلوى بيان لا سيما في الصحابة على أن

للتابعية والمتبوعية قال (أورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلاثة الخ) أقول ان قيل لا يصح تفريع الفرع الثالث على ذلك الاصل لان قول المصنف رحمه الله تعالى لان الوطء وهو المجاز مراد بالاجماع لا يلائم قوله لرجحان المتبوع على التابع لانه يدل على عدم جواز ارادة المجاز قلنا معنى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا ان المعنى الحقيقي اذا أريد لا يراد المعنى المجازي وبالعكس ولما كان الاول سابقا في الاعتبار تعرض له بقوله لرجحان المتبوع على التابع واكتفى في الثاني الذي هو عكس الاول بالانفهام ضمنا وفرع الفرعين الاولين على الاول والثالث على الثاني هكذا يجب أن يعلم هذا المقام قال (لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة الخ) أقول يعني أن الحمل على المس وتجويز تيمم الجنب مخالف لاجماعهم على هذا المجموع المركب من القول بالوطء وحل تيمم الجنب والقول بالمس وعدم حله وهو يسمى بعدم القائل بالفصل ويطلق عليه الاجماع المركب وتقرير الجواب انك ستعرف في مباحث الاجماع ان مثل ما ذكر انما يكون مخالفة للاجماع ومردودا اذا رفع أمرا متفقا عليه وههنا ليس كذلك اذ عدم القول بأن المراد المس مع جواز التيمم قولا بالعدم ليمتنع مخالفته (قوله واما أن يتحقق ارادة الحقيقة)

قصد الابهام وليس هو اشارة الى لزوم كون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة لانه صرح به بقوله فكل وضع يوجب الخ فوجب أن يكون هذا اشارة الى شيء آخر على ما ذكره السيد الشريف رحمه الله تعالى (قوله كما ذكرنا الخ) من أن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له أي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل قيل عليه هذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال فيما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في إياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل أنه لتخصيص المسند اليه وخصصت بالذكر

ان

وكذا اذا أوصى لاولاد فلان أو لابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه

دون بنى بنيه أما دخول بنى البنين فى الامان فى قوله آمنونا على أولادنا فلان الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهات وفى هذه المسئلة روايتان (ولا جمع بينهما بالحنث اذا دخل حافيا أو متنعلا أو راكبا فى لا يضع قدمه فى دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز) اعلم أنه ذكر هنا مسائل تتراءى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز أولها اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان يحنث اذا دخل حافيا أو متنعلا أو راكبا

أن يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث واما فى نسبه كما اذا أوصى لمواليه بشئ وله معتق ومعتق المعتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة فى معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز فى معتق معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا لعتقه فى الجملة وأما لفظ المولى فحقيقة فى المعتق سواء أعتقه حر الاصل أو غيره فهو ليس بمجاز فى معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وانما سمى المعتق الاول أسفل لانه أصل والفروع أعالى للاصول كاغصان الشجرة والاظهر أنه يسمى أسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث سمى المولى الاعلى (قوله وكذا اذا أوصى) يريد أن لفظ الابن أو الولد المضاف الى شخص حقيقة فى أبنائه وأولاده الصلبية مجاز فى ابن الابن فلو أوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو أحد قولى أبى حنيفة رحمه الله تعالى وان كانت له اناث خاصة فلا شئ لهن وان كان له أبناء وبنو أبناء يستحق الابناء خاصة عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان أوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية مختلطة أو منفردة وان كان له أولاد وأولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة

عدم قولهم بالعدم ممنوع (قوله لانه يتوقف على القرينة الصارفة) قيل فيه اعتراف بوجوب قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى فى ارادة المعنى المجازى وقد كان نفاه أولا والجواب أن التوقف ههنا بكون اللفظ حينئذ مجازا لا لارادة المعنى المجازى من حيث هى كذلك وهو المنفى فيما سبق كما نبهت عليه (قوله ولو سلم فخارج عن المبحث أى لو سلم أنه غير موقوف على القرينة فخارج عن محل النزاع لان النزاع فى أن يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى بأن يكون كل منهما متعلق الحكم وههنا ليس كذلك اذ أريد المعنى المجازى غايته أنه يتناول المعنى الحقيقى والمجازى الآخر (قوله لان مولى زيد حقيقة فى معتقه الخ) فيه بحث وهو أنه اذا حلف لا يكلم مواليه يتناول الاعلى والاسفل فلا بد من الفرق وأجاب فى فصول البدائع بأنه بمعنى أحدهما فيعم فى سياق النفى كهو وفيه تأمل (قوله اختصاص معناه بالمضاف اليه) فيه بحث لان الاضافة للاختصاص فى الاثبات لا الثبوت مثلا اذا قلنا جاءنى غلام زيد أو معتق زيد فمعناه جاءنى الغلام الذى أثبت غلاميته لزيد أو الذى أثبت معتقيته لزيد فالاختصاص لزيد فى المملوكية والمعتقية انما هو فى اثباتهما لا فى ثبوتهما له فى نفس الامر ولا ينافى هذا ثبوتهما لغيره فقط أوله ولغيره فى نفس الامر وبه الفرق بين غلام زيد ولا غلام الا لزيد فالمعنى ههنا أيضا أوصيت للذوات التى اختصت معتقيتهم وربما لا يختص به فى نفس الامر بمعنى عدم الواسطة بل يكون اثباتى وتخصيصى فيه شاملا لما بالواسطة وان لم يكن تخصيصه فى الثبوت كذلك كما لو قيل ليس هذا الا مولى لزيد فالصواب أن يقال عدم تناول الموالى لمعتق المعتق مثلا بأنها مضافة حقيقة فى الاوائل ومجاز فيما بالواسطة اذ نعمة مباشرة وههنا تسبب كذا فى فصول البدائع وحواشيه (قوله على ما يتوهم من ظاهر عبارته) حيث قال اعلم أن المولى حقيقة فى الموالى الاسفل الخ وانما قال يتوهم لان مراده بالمولى هو المضاف لان الكلام فيه بقرينة قوله لمواليه (قوله لانه أصل) فى بعض النسخ هكذا والاظهر أنه يسمى أسفل بالنسبة الى المعتق

عطف على قوله اما أن يتحقق ارادة المجاز فال (ولو سلم فخارج عن البحث) أقول يعنى لو سلم أنه غير موقوف على القرينة ههنا فخارج عن البحث كما عرفت أن النزاع فى أن يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى بأن يكون كل منهما متعلق الحكم وههنا ليس كذلك اذ يراد المعنى

أى ذكرنه وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أى تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب أن لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم أن يختار أنه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا أى من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة فى هذا الموضوع له من غير استعمال فى الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه فى الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة وردا ما أولا فلان الاصل فى اللغة أن يدخل الباء على المقصور عليه كما فى قولهم خص المال بزيد وعلى هذا ينتقض تعريف الوضع بوضع المشترك لخروجه عنه بحسب الظاهر وشاع فى

وعندهما الجميع وقبيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على أولاد الابن بخلاف
الابناء فان قيل لو قال الكفار آمنونا على أولادنا فآمنوهم ولهم أبناء وبنو أبناء ينبغي أن لا يشمل
الامان بني الابناء عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية
الاستحسان فالجواب أن شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة أن الامان لحقن
الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبتني على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع
الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة أثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في
الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات
لانهم وان كانوا اتباعا في تناول الاسم لكنهم أصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر
الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا تكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بأن لفظ الامهات
يتناولها (قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي) لان وضع الشئ في الشئ أن يجعل الثاني ظرفا له بلا
واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع
القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا أنه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله
اذ ليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه أن خروج باقي

اسم فاعل حيث سمى المولى الاعلى (قوله فلو قال الكفار آمنونا الخ) أورد عليه أن الكفار اذا قالوا
آمنونا على أولادنا فالمعنى آمنوا الكفار على أولادهم وذلك لان ضمير المتكلم مع الغير عبارة عن الكفار
فولد ولد الكافر كافر أيضا فلم يصح ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الاسناد الى الشخص لا في النوع كما
فيما نحن فيه وأجيب بأن ضمير المتكلم مع الغير ليس عبارة عن كل متكلم مع كل ما يغايره بل يكون
مصاحبا معه حقيقة أو حكما ألا يرى أن جماعة من الكفار اذا قالوا لمن في قربهم من المسلمين آمنونا
فآمنوهم يختص الامان بتلك الجماعة حتى لو دخل دار الاسلام غير تلك الجماعة لجاز سبيه (قوله واسم
الابناء الخ) الاولى أن يقول واسم الاولاد كما يشهد به كلامه في خبر القيل (قوله مجرد صورة الاسم) أي
صورة اسم الابناء من غير تناول معناه وقد يقال في وجه الاستحسان أن المقام مقام ارادة العموم
بحقن الدم فيراد الفروع بطريق عموم المجاز والفرق ظاهر (قوله لكنهم أصول خلقة) وأيضا الشفقة
على الاولاد أكثر منها على الآباء فدخول الابناء في الاستئمان لا يقتضي دخول الاجداد والجدات فيه
قيل حاصل الفرق الذي ذكره الشارح في مسئلة الاجداد والجدات في هذه الصورة تندفع الشبهة التي
أثبت بها الامان لوجود المانع من اعتبار التبعية وهو معارضة الاصالة الخلقية وهذا الفرق مشكل
بمسئلة المكاتب وهي أن المكاتب اذا اشترى أباه دخل في كتابته مع أنه أصله خلقة وأجيب عنه أولا
بأن الحكم بكتابة الاب يلزم منه مملوكية الابن وانه شنيع جدا وثانيا بأنه ليس فيما نحن فيه لان كلامنا
في لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا ليثبت له الامان ابتداء بصورة هذا الاسم الا أن يثبت الامان بطريق
السراية والكتابة تثبت من جهة الابن أمر حكمي لا بلفظ يدل عليها ولقائل أن يقول لا نسلم أن اعتبار
الشبهة بحسب ظاهر الاسم يستلزم حينئذ اعتبار التبعية فليتأمل (قوله وعلى هذا تكون حرمة نكاح
الجدات بالاجماع الخ) قيل هذا غير مرضي لان حرمة نكاح الام اذا ثبتت بعلية الاصلية فحرمة ما هو أصل
الاصل ثابتة بطريق الاولى فهي ثابتة بالنص المحرم كنكاح الامهات دلالة وليس هذا كمسئلة الامان
فان الشفقة الداعية الى الاستئمان بالنسبة الى الام أكثر منها بالنسبة الى الجدة فلا يتناولها الدلالة

المجازي غايته أنه يتناول الحقيقي والمجازي الآخر قال (بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء والامهات)
أقول أورد عليه أن المكاتب اذا اشترى أباه يكون مكاتبا عليه تبعا فيثبت الامان ههنا كذلك وأجيب

والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله في لا يضع متعلق بقوله لا جمع بينهما وانما حملناه على
المعنى المجازي لان معناه
الحقيقي مهجور اذ ليس
المراد أن ينام ويضع
القدمين في الدار وباقي
الجسد يكون خارج الدار
وفي العرف صار عبارة
عن لا يدخل (وكذا) أي
من باب عموم المجاز قوله
(لا يدخل في دار فلان

الاستعمال دخولها على
المقصور كما في قوله تعالى
يختص برحمته من يشاء
فينتقض التعريف بوضع
المرادف وأي مرجح لحمله
على المعنى الثاني مع أن
الاول معنى حقيقي للفظ
التخصيص لا يحتاج في
حمله عليه الى تأويل
بخلاف الثاني ويجاب
عنه بأن المشترك يجب
كل جعل لا يوجد الا في
معنى واحد وان معنى
المترادفين من حيث انه
من آثار جعل مرادف
لا يوجد في المرادف
الآخر لان قيد الحيثية
مراد في مثل هذا الموضع
وأما ثانيا فلان أصل
الوضع يقتضي التخصيص
معا فان الوضع لافهام ما في
ضمير من يريد افهامه
وهو يقتضي أن يكون
لكل معنى لفظ واحد فعلم
أن الانفراد معتبر في
المستعمل فيه البتة
وان لم يصرح الواضع
باشتراطه والملحوظ في
الوضع اعتبار عدم الاجتماع لا عدم الاعتبار كثوب واحد مشترك بين شخصين يمكن انتفاعهما

الجسد

الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي قلت أراد أنه من افراد معناه الحقيقي يعني أنه اذا دخل حافيا صح أن يقال حقيقة أنه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا أو راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بأن الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد أنه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية أعني وضع القدم سواء كان مع الدخول أو بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث كذا ذكره قاضيخان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول (قوله يراد به) أي يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو أن الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا أن السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بأن تكون الدار ملكا له فيمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار تكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها أو لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة أنه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع

(قوله ليس على حقيقته) بل المراد منه الاضطجاع (قوله فان قلت قد صرحوا في المبسوط الخ) ترتب السؤال على ما قبله بوجهين الاول أنه ذكر سابقا أن الدخول غير معتبر في معناه الحقيقي وقد صرح في المبسوط والمحيط بخلافه والثاني أنه ذكر أن المعنى الحقيقي مهجور وقد صرح فيهما بخلافه (قوله لكن ظاهر قوله الخ) يريد أن بين كلام المصنف وكلام المبسوط والمحيط مخالفة من حيث ان كلام المصنف يدل دلالة ظاهرة على أن المعنى العرفي لوضع القدم الدخول مطلقا وكلاهما يدل على أنه الدخول ماشيا ويمكن أن يوفق بين كلاميه بأن مرادهما الدخول ماشيا من افراد معناه العرفي الذي هو الدخول المطلق ثم ان الحقيقة العرفية لم تهجر بالنظر الى هذا الفرد كما تهجر الحقيقة اللغوية بالنظر الى بعض افرادها وهو وضعه بلا دخول حتى لو وضع بدونه لم يحنث (قوله لقيام دليل السكنى التقديري) ينبغي على هذا أن يحنث بالدخول فيما اذا استأجر الدار أو استعارها ولم يتمكن لقيام دليل السكنى التقديري وهو التمكن للمستأجر والمستعير ويمكن أن ينظر في ذلك التمكن للمستأجر والمستعير ضروري يتقدر بقدر الضرورة فلا يظهر في مقابلة تمكن المالك ولم أظفر بهذه المسئلة والله أعلم

أن كلامنا في لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا أو ان الامان هل يثبت له بصورة الاسم ابتداء أم لا لا ثبوت الامان له من جهة الاب بطريق السراية والكناية انما تثبت بطريق حكم لا باعتبار لفظ يدل عليها على ما يتوهم من ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى (قوله فان قوله لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل والمعتق مجاز في معتق المعتق) وليس كذلك بل المجاز فيه انما هو المولى المضاف الى فلان ونحوه وانما قال يتوهم من ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى لان مراده بالمولى هو المضاف لان الكلام فيه بقرينة قوله مواليه (قوله قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا الخ) فيه بحث أما أولا فلانه معترف بضعفه حيث قال لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة الخ وأما ثانيا فلان قوله بخلاف الحقيقة اللغوية الى آخره يدل على انها مهجورة مطلقا وليس كذلك انما هجرت في ضمن بعض افرادها وهو ما اذا وضع القدمين في الدار ويكون باقي جسده خارجا بل الصواب في الجواب أن يذكر ههنا ما ذكرنا آنفا أو يبدل الدخول حافيا معناه الحقيقي ويقال المراد أنه فرد من المعنى الحقيقي العرفي ثم تهجر الحقيقة العرفية بالنظر اليه كما هجرت الحقيقة اللغوية بالنظر الى بعض افرادها فالتحقيق أن لا أضع قدمي حقيقة عرفية في عدم الدخول مطلقا لم تهجر في فرد من الافراد حقيقة لغوية في عدم وضع

يراد به نسبة السكنى) أي يراد بطريق المجاز بقوله في دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها (وهي تعم الملك والاجارة والعارية لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا) أي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها أي الاجارة والعارية بطريق المجاز (حتى يلزم الجمع بينهما) أي بين الحقيقة والمجاز (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما بالحنث (اذا قدم نهارا أو ليلا في امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره) صورة المسئلة انه اذا قال لامرأته أنت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا أو ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والهاء في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع أن المراد باليوم النهار أو مطلق الوقت والضابط هو قوله

النسبة بفعل غيره (قوله واذا تعلق بفعل ممتد) هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة أيام وفيه اشارة الى أن المعتبر فى الامتداد وعدمه هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى أضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع أيامه بخلاف صمت فى الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيار الغير الممتد فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب أن يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر فى العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار أو من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى عن الزحف حرام ليلا كان أو نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومى وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزأ من اليوم فتتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بأن اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا أن المتعارف استعماله فى مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفى بياض النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع فى كلام كثير من المشايخ ما يدل على أن المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا فى مثل أنت طالق يوم أتزوجك أو يوم أكلمك أن التزوج أو التكلم لا يمتد وكذا وقع فى الجامع الصغير وأيمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه فى الامتداد وعدمه وأما اذا اختلفا مثل أمرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على أن المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما أضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها الا أن كون الامر بيدها مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب مما يكون فى

(قوله مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما) ولا شك أن الممتد بقاؤهما لا أصلهما لكن قوله يومين ويوما قرينة على أن المراد من الممتد بقاؤهما (قوله وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب) والظاهر أن المراد طلوع الشمس كما أن المراد غروبها قطعا لكن النهار الشرعى ليس ذلك بل ما امتد من طلوع الفجر الى غروب الشمس فالاظهر أن يحمل على هذا لان الشرع أملك (قوله وكلام المحيط مشعر الخ) وكذا كلام البزدوى حيث قال وكذا اليوم اسم للوقت ولبياض النهار ويمكن أن يرجح كلام المصنف بأن المجاز خير من المشترك (قوله فقد اتفقوا على أن المعتبر الخ) منه يعلم أن ماذكره المصنف فى شرح الوقاية من حمله فى قسمى اختلاف المضاف والمضاف اليه على النهار لكونه حقيقة غير صحيح كذا فى فصول البدائع ويمكن أن يقال ماذكره المصنف اعتراض على القوم يعنى انهم وان اتفقوا على اعتبار الفعل المتعلق الا أنه ينبغى أن يعتبر طرف الحقيقة ترجيحا لجانبها (قوله قلت امتداد الاعراض الخ) أجاب المصنف

القدم مطلقا لكنها مهجورة فيما اذا عرى عن الدخول ومستعملة فيما قارنه قال (فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب أن يكون مجازا عن جزء من الزمان) أقول ان قيل ان الحقيقة اذا تعذرت يصار الى أقرب المجازات اليها فكان يجب أن يصار الى جزء من النهار دون مطلق الزمان قلنا ذلك اذا لم يدل دليل على ارادة البعيد وقد دل عليها ههنا ما يأتى من الآية والاستعمال قال (قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال الى قوله فلا يتحقق بتجدد الامثال) أقول فان الامثال عبارة عن المتحدات بالنوع والمختلفات بالشخص فلا شك أن افراد الضرب والجلوس والركوب ونحوها كذلك بخلاف الكلام فانه لا يتجدد بتجدد الكلمات بل الحروف وقد تقرر فى موضعه ان كلا من الحروف نوع من اللفظ فتكون

بالمنفعة الخاصة الثوبية بدلا لا معا فيلزم من استعماله فى المعنيين اعتبار الانفرادين فى استعمال واحد واعتبار الاجتماعين المتقابلين لها ولو سلم أن المراد التعيين لا القصر لكن هذا أيضا يوجب أن لا يراد باللفظ حقيقة الا المعنى الواحد لان معنى الاستعمال بطريق الحقيقة أن يكون على قانون الوضع أى ارادة المعنى لاجل أن الواضع عين ذلك اللفظ له ولا شك أنه لم يوضع فى أحد الوضعين لفظ المشترك لكل واحد من المعنيين بحيث يكون كل واحد منهما متعلق الحكم ولا يلزم من كون الاستعمالين فى كل منهما حقيقة أن يكون فى الاستعمال الواحد فيهما حقيقة وبالجملة أن الغرض من الوضع تفهيم المراد فكل وضع يوجب أن لا يراد به الا هذا المعنى والالفات الغرض (قوله لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز) لان المتنازع فيه هو الاستعمال فى الكل بأن يكون كل واحد مرادا بالاستقلال لا بالدخول فى الامر الثالث فلا يتصور

الاستعمال بطريق التجوز لعدم المجموع ولا ارادة الكل على أنه نفس الموضوع له لان التقدير خلافه قيل عليه ان كان

المرة

لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه) أي كون ظرف الزمان (معيارا له) أي الفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث كله يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني (فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار) لان النهار أولى (وان لم يمتد) أي الفعل (كوقوع الطلاق هنا) أي في قوله أنت طالق يوم يقدم زيد (لا يمتد المعيار فيراد به الآن) اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزأ من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيق ومطلق الآن سواء كان ذلك الآن جزأ من النهار أو من الليل (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث الذي سبق (يأكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما في لا يأكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول أبي حنيفة ومحمد) رحمهما الله أي على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز (فمن قال

المرة الثانية مثلها في الاولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة الاولى فلا يتحقق تعدد الامثال وان قلت كما أن اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا أنه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من أجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل أولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا أن امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من أين يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو وأحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل أنت طالق يوم يصوم وأنت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال أنت طالق حين يقوم أو حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعل التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع أنه ان أريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان أريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا أريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا أو معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح أن يكون يوما أو يومين أو أكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير أنه لو قال أمرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على أن اليوم لمطلق الوقت بل على أنه بمنزلة أمرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال أمرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل (قوله لانه يراد باطنها)

في شرح الوقاية بوجه آخر حيث قال اعلم أن المراد بالامتداد امتداد يمكن أن يستوعب النهار لا مطلق الامتداد لانهم جعلوا التكلم من قبيل غير الممتد ولا شك أن الكلام ممتد زمانا طويلا لكن لا يمتد بحيث يستوعب النهار (قوله لا يكون مثله الخ) الاول اما تكرار حرف واحد فلا عبرة به لان المتلفظ به لا يوصف بالتكلم عرفا (قوله مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو) وقدم أن الممتد في الركوب بقاؤه لا أصله الذي هو الانتقال من الارض على الفرس ولكن القرينة دلت ههنا على أن المراد به الانتقال والبقاء لا الانتقال والنزول اذ لا يدفع العدو الا بالبقاء على الفرس بعد الركوب فلذا أورد السؤال ثم أجاب (قوله على أنه لا امتناع في حمل اليوم الخ) فيه بحث لان وجوب الركوب مثلا انما هو عند اتيان العدو لا مطلقا فلو حمل اليوم على بياض النهار لا يكون الظرف معيارا لعدم امتداد مقدار بياض النهار

مجانسة لا مماثلة وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من الدليل يتضمن الجواب عن السؤال وعما قيل الخ قول (يعني ان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من قوله لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه معيارا الخ) أقول يتضمن الجواب عن قوله فان قلت كما أن اليوم ظرف للفعل المتعلق به الى آخره وعما قيل سلمنا الخ أما تضمنه الجواب عن الاول فلان اليوم وان كان ظرفا للفعل المضاف اليه أيضا لكن امتداد الظرف بامتداد الفعل ليس بمجرد الظرفية بل لكون انتساب الفعل اليه بواسطة

هناك مجموع كان كل واحد من المعاني داخلا في المراد لا نفسه ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بينهما والجواب عنه أنه ليس شئ وراء كل واحد فلو جمع بينهما وزعم

لله علي صوم رجب ونوى به اليمين أنه نذر ويمين) هذا قول القول (حتى لو لم يصم يجب القضاء) لكونه نذرا (والكفارة)
لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف واذا كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ

حقيقة في النذر مجاز
في اليمين (لانه نذر بصيغته
يمين بموجبه) هذا
دليل على قوله ولا يرد ثم
أثبت أنه يمين بموجبه
بقوله (لان ايجاب المباح
يوجب تحريم ضده
وتحريم الحلال يمين
لقوله تعالى قد فرض
الله لكم تحلة أيمانكم
كما أن شراء القريب
شراء بصيغته تحرير
بموجبه) فالحاصل أن
هذا ليس جمعا بين
الحقيقة والمجاز بل
الصيغة موضوعة للنذر
وموجب هذا الكلام
اليمين والمراد بالموجب
اللازم المتأخر فدلالة
اللفظ على لازمه لا يكون
مجازا كما أن لفظ الاسد
اذا أريد به الهيكل
المخصوص يدل على
الشجاعة التي هي لازمه
للاسد بطريق الالتزام
ولا يكون مجازا وانما
المجاز هو اللفظ الذي
استعمل ويراد به لازم
الموضوع له من غير
ارادة الموضوع له
وهنا وقع في خاطري
اشكال وهو قوله
(يرد عليه أنه ان كان
هذا موجبه يكون
يمينا وان لم ينو)
أي اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو (وان لم يكن موجبه يكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز

أي ما في الحنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الحنطة أي طعامه من أجزاء الحنطة وأكل ما في الحنطة بعم
أكل عينها وأكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل
يحنث به عند محمد وأما حقيقة أكل الحنطة فهو أن يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم
فيمضغها (قوله لله على صوم رجب) وقع في عبارة فخر الاسلام رحمه الله غير منون للعلمية والعدل عن
الرجب لان المراد رجب بعينه أي الذي يأتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة أوجه لان القائل اما أن
لا ينوي شيأ أو ينوي النذر مع نفي اليمين أو بدونه أو ينوي اليمين مع نفي النذر أو بدونه أو ينوي النذر
واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة
في أول هذه المسئلة بقوله ونوى اليمين أي مع نية النذر أو من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند أبي يوسف
رحمه الله الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول
الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت
لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما
معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب أن هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين

(قوله يعم أكل عينها) هذا على ظاهر الرواية عنهما وذكر في حقائق المنظومة أنه لا يحنث بأكل عينها
عندهما ثم هذا اذا لم ينو شيأ وأما اذا نوى أن لا يأكلها حبا فلا يحنث بأكل خبزها وسويقها عندهم
كذا في المبسوط (قوله فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق) قيل عليه كما أن السويق جنس دون جنس
الدقيق كذلك الخبز جنس دون جنس الدقيق وهو جنس دون جنس الحنطة لكن الكل متخذ من الحنطة
وقد يوجه اختلاف الجنسية بأن الدقيق متخذ من الحنطة الغير المغير اسمها وحقيقتها بخلاف السويق اذ
يغير الحنطة أولا بالقلي اسما وحقيقة ويغير طعمها وخواصها وطبيعتها ثم اتخذ منه السويق وبالجملة مبنى
الايمان على العرف وأكل السويق لا يعد أكل الحنطة بخلاف أكل الدقيق وما يتخذ منه (قوله لان المراد
رجب بعينه) تعليل لكون رجب الغير المنصرف معدولا عن الرجب المعرف باللام العهدية ولو لم يعتبر
العدل كان منصرفا اذ ليس فيه حينئذ الا العلمية وفي الحديث ان رجبا شهر معظم وهذا التعليل ذكره
صاحب الكشف وتبعه الشارح وفيه بحث وهو أن رجبا علم لان جميع أسماء الشهور من باب الاعلام
الجنسية يدل عليه دلالة قطعية امتناع شعبان ورمضان من الصرف فان الالف والنون المزيدتين لا يؤثران
في الاسم لمنع الصرف الا مع العلمية وتعريف العلم يمتنع أن يكون بالاداة فلا يكون أصله الرجب على أن
العدول من علم الى علم باطل غير وارد كذا ذكره مولانا شمس الدين الاصفهاني في شرح البدائع للساعاتي
ومال الى أن منع الصرف سهو من الناسخ وأيده بانه وقع منونا في كثير من نسخ البزدوي ويمكن أن يجاب
بان بعض الاعلام قد يدخله حرف التعريف للمح الوصفية الاصلية كالحسن فلعل الرجب منه والفرق
في ذلك بين علم الجنس وعلم الشخص يحتاج الى نقل ثم العدول عن علم جنسي الى علم شخصي ليس ببعيد
على أن اللام التي تدخل على الاعلام للمح معنى الوصفية انما تدخلها بعد اخراجها عن العلمية واطلاقها
على المسمين بها أوصافا لقصد المدح أو الذم كما صرح به في شرح اللب للسيد عبد الله فليس حينئذ فيما ذكر

تقدير في دون ذكره وهو منتف في المضاف اليه وأما تضمنه الجواب عن الثاني فلان لزوم حمله على
بياض النهار في الاول لكونه أولى من غيره لانه معنى حقيقي لا يعدل عنه الا عند تعذره وعلى مطلق

بموجبه

أنه مجازي ولا شك أن اللفظ في كل واحد حقيقة لزم الجمع أما الحقيقة فظاهرة وأما المجاز فعلى زعم من يدعي

ذلك ولا علينا إثباته وبالجملة لو استعمل المشترك في أكثر من معنى واحد مجازا لزم الجمع وتصدق هذه الشرطية مع كذب المقدم ولا حاجة الى القول بأن استعمال المشترك في معانيه بطريق المجاز لا يتصور الا أن يكون بينهما علاقة فيراد أحدهما على أنه نفس الموضوع له والآخر على أنه يناسبه ولا يراد كل واحد على أنه مجاز فيه بالاستقلال اذ استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد مجازا باطل بالاتفاق (قوله فان قيل) معارضة على دليل امتناع عموم المشترك على ما صرح بقوله اعلم أن المجوزين تمسكوا بقوله قلنا لا اشتراك منع لذلك وانما أورده في صورة الدعوى لكونه مذهبا له ولقوة وروده وما يقال انها من الله رحمة ومن الملائكة استغفار فقد قال السيد الشريف قدس سره انه من كلام العوام والدليل على اشتراك الصلاة معنى هو أن الاشتراك اللفظي خلاف الأصل فلا يرتكب من غير ضرورة ولوضوح تفسيره بما ذكره هو محمول على بيان اللازم وان حمل الآية عليه

يوجب ركاكة الكلام على ما بينه المصنف رحمه الله لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر من المقتدى به اذ لا ايجاب

بموجبه أي لازمه المتأخر يمين لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح أيضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم أي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مارية أو العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف رحمه الله الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه أن هذا الكلام يمين بواسطة موجبه أي أثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في نفسه اذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه أي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون بطريق المجاز ما لم تستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة أيضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا ففهم الجزء أو اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد أو لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل أن الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من أن معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له

عدول من علم الى علم كما ظنه (قوله أي لازمه المتأخر يمين) فالباء في بموجبه زائدة (قوله للمباح الذي هو صوم رجب) أراد بالمباح ما لا وجوب في أحد طرفيه والا فالصوم من قبيل المندوب لا المباح المصطلح (قوله مارية أو العسل الخ) روي أنه عليه السلام دخل بمارية في يوم عائشة رضي الله عنها أو حفصة فاطلعت على ذلك حفصة فعاتبته فيه فحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مارية فنزلت وقيل شرب عسلا عند حفصة فتواطأت عائشة وسودة وصفية فقلن انا نشم منك رائحة المغافير فحرم العسل فنزلت (قوله وقيل معناه الخ) وقيل معناه أنه يمين بواسطة معناه وهو الايجاب فان الايجاب المباح يوجب تحريم ضده وهو اليمين قاله فخر الاسلام وقيل مراده بالايجاب الوجوب مجازا (قوله ودلالة اللفظ على لازم معناه الخ) مرتبط بتقرير المصنف وبالقيل معا فالنظر وارد عليهما (قوله وفيه نظر لما سبق الخ) نظره انما يرد على ما قرره والا فالتقرير ما في فصول البدائع وهو أن قولهم لا يراد الحقيقة والمجاز معا المراد منه انهما لا يراد ان ارادة قصدية وأما ارادة لوازم الحقائق بطريق التبعية للحقائق وكونها لازمها فليس بجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة القصدية وهذا معنى قولهم اسم الذات مستجمع جميع الصفات فيعمل في الاحكام بحسب الاعتبارين وذلك في الشرعيات كالهبة بشرط العوض والاقالة يسميان بيعا لانه من لوازمهما وكشراء القريب يسمى اعتاقا لانه من لوازمه وموجباته فكذا ما نحن فيه سماه نذرا أطلق عليه وموجبه يمين قصد معه أو بدونه لكن لا اطلاق للصيغة عليه ولا ارادة لها قصدية

لو قصد في الثاني لان ارادة الهازل المنتفعة أريد مطابق الآن لدلالة الآية والاستعمال قال (ودلالة اللفظ على لازم معناه الخ) أقول هذا مرتبط بتقرير المصنف رحمه الله تعالى وبما ذكر يصير أيضا غير مختص بالاخير قال (وفيه نظر لما سبق غير مرة الخ) أقول منشؤه قولهم ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون بطريق المجاز فيكون واردا على المصنف رحمه الله تعالى وعلى ما ذكر يصير أيضا غير مختص فان قيل كما أول قولهم الجمع بين الحقيقة والمجاز بارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا فليؤول قول المصنف رحمه الله تعالى ودلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا بأنها لا تكون دلالة على المعنى المجازي قلنا يأباه قوله وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل و يراد به لازم المعنى الموضوع له الخ والجواب عن النظر يؤخذ من الجواب الثاني الذي سينقله عن صاحب الكشف بأن يقال ما هو المعنى المجازي وهو تحريم ترك المنذور لازم للمعنى الحقيقي

ويمكن أن يقال) في جواب هذا الاشكال (لا جمع بينهما في الارادة) لانه نوى اليمين ولم ينو النذر (لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته) لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب أنا نسلم أن اليمين هو المعنى المجازى لكن في في الانشا آت يمكن أن يثبت الكلام المعنى الحقيقي والمجازى فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء أراد أولم يرد والمجازى ان أراد فهذه المسئلة تنقسم أقساما فان لم ينو شيأ أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما أو نوى اليمين فقط فنذر ويمين أما النذر فبالصيغة ولا تأثير للارادة فيما نواهما وأما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي أورده اشكالا وهو قوله (فان قيل يلزم ان يثبت النذر أيضا اذا نوى أنه يمين وليس بنذر) لان النذر يثبت بالصيغة فيجب أن يثبت مع أنه نوى أنه ليس بنذر فأجاب بقوله (قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة) لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق ديانة بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه قضاء القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال أردت المعنى المجازى ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء

ولهذا اعدل المصنف رحمه الله في تحرير البحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازى معا فاذا أريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا أولا (قوله ويمكن أن يقال في جواب هذا الاشكال) يعني أصل الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط وأما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازى معا لا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكأنه لم يرد الا المعنى المجازى قلت فلا يمتنع الجمع في شئ من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثيرها واعلم أن الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المصنف رحمه الله على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسي مع الجواب بوجهين الاول أنه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من أن تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية والثاني أن تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا أن كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله

بل اللزوم والتبعية (قوله فانه لا يندفع بهذا المقال) فيه بحث لان المصنف قرر الاشكال بالترديد فيجوز أن يكون الجواب اختيار الشق الثاني ومنع الجمع في الارادة نعم لو اقتصر على الشق الاول لم يكن الجواب جوابا عنه ويمكن أن يتكلف ويقال لا شك أن المقصود ابطال ما قيل في الجواب السابق من أن اليمين موجب الكلام وذكر الشق الثاني لتأكيد ارادة الشق الاول كانه قيل ليس اليمين الا موجب الكلام والا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتعين أن يكون موجبه كما صرحت به فوجب أن ينعقد اليمين بلا نية (قوله فلا يمتنع الجمع في شئ من الصور) قال الفاضل الشريف هذا مردود بأن كلام المصنف مخصوص بالانشا آت الشرعية حيث قال لكن في الانشا آت الشرعية يمكن أن يثبت الخ وقد يقال فيما ذكره نوع تحكم لان المعنى الحقيقي اذا لم يوجد ما يمنع ارادته من اللفظ ثبت بنفس اللفظ سواء كان خبرا أو انشاء شرعيا أو عرفيا وقد يجاب بأن في الانشا آت الشرعية مزيد قوة فلا تحكم وفيه منع (قوله فلا تثبت من غير نية) قيل فيه بحث لانه ينبغي أن يحتاج العتق الى النية في شراء القريب لان اللفظ غالب الاستعمال في الشراء المجرد وهو خلاف الاجماع وجوابه أن عتق القريب مما لزم من دخوله في ملك الشارى حتى لو ملكه بالارث والهبة عتق عليه وان لم ينوه فاذا استعمل الشراء في الشراء المجرد دخل المشترى في ملك الشارى وعتق عليه بحكم الشرع من غير توقف على الارادة ولا كذلك اليمين

غير موقوف على الارادة وهو ثبوته مسببا ليس معنى مجازيا فلا يلزم الجمع الممنوع قال (لا الاشكال الوارد على جواب القوم الخ) أقول زعم بعض شراح المغنى أن المصنف رحمه الله تعالى أجاب عن ذلك الاشكال باختيار الشق الثاني فقال لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه ثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان هذا الكلام من قبيل الانشاء وفي الانشا آت يمكن أن يثبت المعنى الحقيقي والمجازى وان لم ينو وان أراد وليس من الصور الخ قال (يدفع هذا بأن كلام المصنف مخصوص بالانشا آت الشرعية التي يثبت هي مناط الاحكام بوضع الشارع حيث قال لكن في الانشا آت يمكن أن يثبت الكلام المعنى الحقيقي والمجازى الى آخره) أقول فلا يلزم من ثبوت المعنى الحقيقي فيها بغير نية ثبوته في جميع صور الخبر والانشا آت العرفية قال (والا فقد نقله صاحب الكشف مع الجواب بوجهين) أقول كلاهما اختيار للشق الاول تقرير الاول ان استعمال هذه الصيغة غلب في النذر المجرد فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلم تثبت بلا نية وتقرير الثاني ما مر أن ما هو المعنى المجازى ولا يتوقف على الارادة ليس معنى

لان هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضي أصل فيه ۞ (مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة

اعتاقا قصدا ولم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ماذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما دخل آدم الجنة فلله ماغربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا أن هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ماهو من محتملاته فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين (قوله مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي) سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأي علماء البيان أو شرطا لصحته واعتباره كما هو رأي أئمة الاصول (قوله أو عادة) يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال (قوله نحو يمين الفور) هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره أي من ساعته ومن قبل أن يسكن (قوله كقوله تعالى واستفزز) أي استنزل أو حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون الآمر تعالى وتقدس حكيما لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة أن الايجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه لسلامة الآلات والاسباب (قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن) مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل أحد أن يختار أي الامرين شاء لكن قوله انا أعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة أما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء

فظاهر الفرق (قوله ومن بديع الكلام الخ) غرابته بوجوه الاول أنه يلزم على هذا التقرير أن لا يكون يمينا فيما اذا قال نذرت أن أصوم رجبا ان نوى النذر واليمين لعدم اللفظ الذي يصح به نية اليمين بخلاف التقرير السابق الثاني أن اللام انما يجيء للقسم اذا كان الموضع موضع تعجب نص عليه في كتب النحو الثالث أن القسم ليس بمقصود المعبر بهذه العبارة أصلا وهو ظاهر (قوله استعير للسرعة) لان الغليان سبب سرعة الحركة (قوله لا ريث فيها) أي لا ابطاء (قوله للتوبيخ والانكار) التوبيخ في الاول على عدم الايمان وكذا الانكار له وفي الثاني على نفس الكفر ثم وجه المناسبة في الاول أن الامر بشيء سبب للتوبيخ على عدم فعله والانكار له وفي الثاني أن التوبيخ والانكار ضد الامر اذ هو شرع المأمور به وهما لاعدامه وبين الضدين ملازمة من حيث المعاقبة واستحالة خلو المحل عنهما فلا يلتفت الى ما قيل حمل الامر الاول على التوبيخ غير ظاهر (قوله اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء) أي لا يختص وجوبه بذلك فانه شمل وان كان وجوده مختصا به (قال المصنف فاذا قال كل مملوك لي حر) لا يقع على المكاتب مع أن المكاتب مملوك حقيقة قيل كون المملوك حقيقة في المكاتب ينافي عدم وقوعه عليه عند ذكره بصيغة عامة تقتضي شمول افراده وهي كلمة كل التي لاحاطة الافراد المندرجة تحت مفهوم مدخولها وان كانت تلك الافراد مختلفة غير متساوية بالقياس الى ذلك المفهوم ولهذا لا يصح أن يقال كل موجود واجب لذاته لا شرعا ولا عرفا ولا لغة وكذا لا يصح أن يقال كل موجود قائم بذاته بالوجوه الثلاثة ولو كان أولوية بعض الافراد باللفظ موجبا لتخصيصه وقرينة لمجازيته في ذلك اللفظ يصح أحد هذين القولين باحد

مجازيا فان الشرع لم يجعله عتقا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصدا ولم يقصد اعلم أن صاحب الكشف نقل الجواب الثاني بقوله والجواب الصحيح أن التحريم ثبت بموجب النذر الى آخر ما قال وأول وجه فساد الاول أنه يقتضي أن يحتاج العتق الى نية في شراء القريب لان غالب الاستعمال في الشراء المجرد وهو خلاف الاجماع قال (ومن بديع الكلام في هذا المقام الخ) أقول انما

عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور أو معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم فانه تعالى لا يأمر بالمعصية أو لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا أعتدنا يخرجه من أن يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا أو غير خارج فاما أن يكون بعض الافراد أولى كما ذكرنا في التخصيص أو لم يكن نحو

اقتداء في مثل فلان يصلي وفلان يصوم وفلان يتصدق فاقرؤا القرآن وقيل عليه الركاكة وعدم ايجاب الاقتداء انما يلزم اذا لم يكن بينهما أمر مشترك هو المقصود بالايجاب اذ لا ركاكة في قولنا ان السلطان قد أطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه أيها الرعايا وعظموه وكذا هنا ان الله تعالى يرحم النبي صلى الله عليه وسلم ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه

والملائكة يعظمونه بما في وسعهم من الاستغفار لامته فأتوا أيها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه ولا يخفى انه ليس بشيء

الاعمال بالنيات ورفع عن أمتى الخطأ والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطأ والنسيان

غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والاثم والثانى الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثانى بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز فى الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له وأما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت أحدهما) وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب (اتفاقا لم يثبت الآخر) أى النوع الآخر وهو الجواز

لان الركاكة التى أوجبها الاشتراك اللفظى انما هى فى استعمال الصلاة فى معانيها المتعددة مرادا بها اذ ليس على ذلك التقدير أمر مشترك هو المقصود بالايجاب بل الامر انما هو لافادة وجوب الدعاء والثناء عليه على المأمورين به من غير الغاء الخصوصية لان الله تعالى يرحمه والملائكة يستغفرون له وأى ركاكة أظهر من ذلك وأين مساجبة فيما هنالك وأما

قضيته أن السلطان خلع الخ فهى مسوقة للحث على الاقتداء به فى مطلق التكريم له والمعاملة بالجميل

وأما الثانى فبدلالة العقل وقوله ما أعتقنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التى هى لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التى هى خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل أن القرينة اما أن تكون معنى من المتكلم أولا والثانى اما أن تكون لفظا أولا واللفظ اما أن يكون خارجا عن الكلام الذى وقع فيه المجاز أولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار أولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك أو زيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذى يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المصنف رحمه الله فيما سبق الى أنه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا أنه مانع من ارادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا والظاهر أنه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما للدلالة العادة أيضا لانه أراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال دون الاقوال والثانى ما لا يكون ذلك باعتبار أولويته ببعض الافراد وذكره ثمانية أمثلة تمنع القرينة من ارادة الحقيقة فى الاولين عقلا وفى الثالث والرابع والخامس حسا مع العرف فى الخامس وفى السادس عرفا وفى الثامن شرعا فلذا أعاد لفظ نحو وفى السابع اما عرفا عاما أو خاصا أو شرعا من غير تعيين فلذا خالف بغيره وذكره بلفظ الكاف (قوله الاعمال بالنيات) روى مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى فى ايجاد الفعل فلو سقط فى

الوجوه الثلاثة معللا بالاولوية لانه يمكن أن يقال الواجب الوجود أولى بالموجودية من الموجود الممكن وكذا الجوهر القار أولى بالموجودية من العرض قارا أو غير قار كما صرحوا به فى تحقيق كون الوجود مقولا بالتشكيك (قوله وفى السابع الخ) أخره فى البيان عن الثامن لعدم التعيين فيه بنوع بخلاف السوابق (قوله انما الاعمال بالنيات) تمام الحديث الشريف وانما لامرئ ما نوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه والظاهر عندى والله أعلم أن اللام فى قوله وانما لامرئ على تقدير تفسير النية بقصد التقرب للانتفاع كما فى قوله تعالى لها ما كسبت وما فى ما نوى مصدرية أى النافع للمرء قصد تقربه الى الله فى العبادات لا عباداته الخالية عن النية وأما قوله فهجرته الى الله ورسوله فمؤول على اقامة السبب مقام المسبب لاشتهار المسبب أى فقد استحق الثواب العظيم المتقرر للمهاجرين وعلى هذا قوله فهجرته الى ما هاجر اليه أى لا يستحق الثواب فلا يلزم اتحاد السبب والمسبب (قوله وكلاهما يفيد الحصر) أما الاول فظاهر وأما الثانى فبدلالة اللام الاستغراقية كما فى قولهم الكرم فى العرب فاذا اجتمعا فاما أن يحمل اللام على الجنس ويكون انما مستقلا بافادة الحصر والحمل على الاستغراق ويكون أحد القيدين للحصر مؤكدا للآخر وقد يقال المستفاد من الاستغراق اختصاص الحكم لا الحكم بالاختصاص والاول اختصاص فى الاثبات وفى النسبة الذهنية والثانى اختصاص فى الثبوت وفى النسبة الخارجية وذكر انما للافادة الثانية فلا تكرير (قوله والمراد بالنية قصد الاطاعة) اعترض عليه بأن هذا التفسير انما يستقيم فى العبادات المرتب عليها الثواب دون المنهيات المرتب عليها العقاب وأيضا اذا حمل النية على هذا المعنى لم يأت تطبيقه على ما بعده وتقسيمه الى من كانت هجرته الى الله ورسوله والى دنيا يصيبها وامرأة يتزوجها لانه تفصيل للمجمل السابق والصواب أن يفسر النية بتوجه القلب نحو ايجاد الفعل وتركه (قوله موافقا للغرض

مساو له بل يعلم الظهور أن القسم ليس بمقصود المعبر بهذه العبارة قال (والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى) أقول فيه بحث لان أهل الحديث صرحوا بأن النية فى الحديث محمول على المعنى

الماء

الماء أو اغتسل أو غسل أعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشئ على أثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب فى الاعمال المفتقرة الى النية والاثم فى الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والافلا ومبنى الثانى على وجود الاركان والشرائط المعتبرة فى الشرع حتى لو وجدت صح والافلا سواء اشتمل على صدق العزيمة أولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعى فلا يجوز ارادتهما جميعا أما عندنا فلان المشترك لا عموم له وأما عند الشافعى رحمه الله فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على أحد النوعين فحمله الشافعى رحمه الله على النوع الثانى بناء على أن المقصود الاهم من بعثة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو أقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله أبو حنيفة رضى الله عنه على النوع الاول أى ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو أريد الصحة أيضا يلزم عموم المشترك أو المجاز الثانى انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية أصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تنتفى الصحة والوضوء فى كونه عبادة يفتقر الى النية وفى كونه مفتاحا للصلاة لا يفتقر

من جلب نفع أو دفع ضر حالا أو مؤجلا ويمكن أن يجاب بأن التفسير المذكور بناء على حمل الاعمال على العبادات كما اختاره البعض وحاصل التقسيم من وجد له النية حصل له الثواب ومن لا فلا وأما قوله فجاب أى والاثم فى الاعمال المحرمة فبيان لقسم الحكم الاخروى مطلقا اشارة الى عموم الاعمال فى الحديث للمنهيات فليتأمل (قوله يدل عقلا الخ) منع ذلك لجواز أن يقدر المتعلق فعلا خاصا أو يحمل على حذف المضاف من النيات أى الاعمال معتبرة بالنيات ومحسوبة بها والاعمال كائنة بحسبها (قوله على صدق العزيمة) أما فى العبادات فظاهر وأما فى المعاصى فكان معنى ابتنائها على صدق العزيمة انه لو وجدت المعصية خطأ أو نسيانا لم يؤاخذ صاحبها لقوله عليه السلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان (قوله سواء اشتمل على صدق العزيمة أولا) وفيه بحث لانه يدل على تحقق الصحة اذا لم يشتمل على صدق العزيمة الذى هو مناط الثواب مع انه ليس كذلك أما عند الشافعى فظاهر وأما عند الحنفية فلما سنذكره من ان انتفاء الثواب اللازم لانتفاء صدق العزيمة يستلزم انتفاء الصحة اللهم الا أن يقال مراده أن مبنى الاول على صدق العزيمة من حيث خصوصه ومبنى الثانى على تحقق الاركان والشرائط المعتبرة فاذا وجدت ولوحظ وجودها بالاعمال يحكم بالصحة وان لم يلاحظ اشتمالها على خصوصية العزيمة وبهذا القدر يظهر اختلاف النوعين فتأمل (قوله والاثم فى الاعمال المحرمة الخ) هذا لا يلائم تفسير النية على الوجه السابق (قوله كان مشتركا بينهما) أى مشتركا لفظيا وأما اشتراك الحكم الاخروى بين الثواب والعقاب والحكم الدنيوى بين الصحة والفساد فاشتراك معنوى كالانسان بالنسبة الى افراده (قوله فحمله الشافعى على النوع الثانى) فيه بحث وهو ان تخصيص تقدير الصحة بالشافعية وتقدير الثواب بالحنفية وبناء اشتراط النية وعدمه فى الوضوء والغسل عليها كما ذكروا مما لا حاجة اليه بل مبنى اشتراط الشافعية كونها من العبادات ولا يضرهم تقدير الثواب ومبنى عدم

اللغوى لتبا أى تطبيقه لما بعده وتقسيمه الى من كانت الهجرة الى الله ورسوله عليه السلام او الى دنيا

معه وتعليل لاستحقاقه للاحسان اليه والانعام عليه والامتثال بالخدمة بين بديه ولو حمل الآية على ذلك لم يكن الى الاستدلال على استعمال المشترك فى معانيه سبيل وأما لو جعلت مسوقة للحث على الاقتداء به فى الاطلاق وبالامر فى اقامة الخلع بالخدمة له واظهار العبودية فهى متناهية فى الركاكة (قوله وهذا جواب حسن) قيل نعم لو اكتفى بمنع اشتراك الصلاة بين المعانى المذكورة بجواز الحمل على الاشتراك المعنوى من غير تعرض لايجاب اتحاد معنى الصلاة فى الآية قلت قد عرفت ان المصنف قرر البحث الصدر بقوله فان قيل استدلالا من طرف المجوزين لاستعمال المشترك فى معانيه فيكون معارضة بالنسبة الى المطلوب فلو كان الجواب عنه باثبات عدم الاشتراك أو عدم الاستعمال يكون معارضة لتلك المعارضة ولا مساغ له لان المعارضة لا يقدح فيها الا بالمنع والنقض فقوله لا اشتراك منع لا دعوى الا انه تنزل بعد ذلك على بيان اصالة حمل الصلاة على الاشتراك على الوجه الذى قررناه (قوله يراد بالسجود الانقياد الخ) فيكون معنى قوله يسجد ينجر لقدرته ويخضع على عظمته ولا يأبى عن امتثال أمره وتدبيره فيكون أعم من امتثال جميع التكاليف الالهية

ومطارعة حكم التكوين وتخصيص الكثير من الناس لاخلال الكفار في امتثال الاوامر التكليفية فلا يرد
ما قيل ان ارادة الامتثال
لا تصح في غير المكلفين
وارادة مطاوعة التكوين
أو مطلق الاطاعة تنافي
تخصيص كثير من الناس
للقطع بشموله للجميع فلا بد
في الكلام من محذوف
أي يسجد كثير من الناس
طاعة وعبادة ويكون
المراد في الاول الانقياد
والخضوع (قوله وأيضا
لا يبعد الخ) قيل عليه
حقيقة السجود وضع
الجبهة على الارض لا وضع
الرأس حتى لو وضع رأسه
من جانب القفا لا يكون
ساجدا ولو سلم فاثبات
حقيقة الرأس في
السماويات مثلا مشكل
ولو سلم ففي مثل هذا
الامر الخفي لا يناسب ان
يقال ألم تر ورد بأن حقيقة
السجود انما هي الخضوع
والتذلل مع التطامن كما
في قول الشاعر
بجيش تضل البلق في حجراته
وترى الاكم فيه سجدا للحوافر
(وقال)
فقلن لها وهما آبيا خطامه
وقلن له اسجد لليلى فاسجدا
وعدم اطلاق السجود لغة
على وضع الرأس من سائر
الجهات لو سلم لا ينافي
الخضوع المعتبر فيه وقد ذكر في مجمل اللغة أنه وضع الرأس مطلقا وبأن المصنف لا يدعي ان والثواب

كذا ذكره المصنف رحمه الله وفيه نظر أما أولا فلانا لا نسلم أن الثواب مرادا بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا تقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شئ وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه وأما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي رحمه الله على ما سبق ولو سلم فله أن يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز أي حكم الاعمال بالنية وأما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده أيضا بغير البيع والنكاح وأمثال ذلك مما لا تفتقر صحته الى النية بالاجماع وأما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب أما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء أو رفع وجوب القضاء أو كان الغرض هو الامتثال أو موافقة الشرع فلا وأما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بأن يوضع بازاء كل واحد منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشئ ولازمه فيعم الجواز والفساد

اشتراط الحنفية عدم كونها منها ولا يضرهم تقدير الصحة فلو كان من العبادات عند الحنفية أيضا لشرطوا النية وان كان المقدر الثواب اذا كان من غير العبادات عند الشافعية أيضا لما شرطوا النية فليتأمل (قوله أما أولا فلانا لا نسلم الخ) ان قيل مراد المستدل أن كون الثواب بالنية متفق عليه وكون الجواز بها مختلف فيه فحمل اللفظ على المتفق عليه أولى من حمله على المختلف فيه ورد بأن حمل الاتفاق على كون الثواب بالنية كما ذهب اليه هذا القائل وجعل هذا الاتفاق دليل على أولوية ارادة الثواب من الحكم يأباه ان ذلك الاتفاق ليس اتفاقا على ثبوت أحد النوعين على ما تدل عليه عبارة المتن لان أحد النوعين انما هو الثواب لا كون الثواب بالنية (قوله وأما ثانيا الخ) قد يجاب عنه بما أشرنا اليه فيما سبق من انه استقراء تام فلا يفيد والحذف خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة ولا ضرورة مع ارادة الحكم بدونه حقيقة أو مجازا وأنت خبير بأن هذا انما يتجه اذا بين رجحان المجاز على الحذف فتأمل (قوله وأما ثالثا فلان الخ) أجيب عنه بأن حاصل معنى لا ثواب عمل الا بالنية ان كان كل عمل مثاب به بالنية ولا يلزم انعكاسه كنفسه كليا ولا عدم العموم وأما ما يتوهم من أن النية من الاعمال التي يثاب بها ولا تحتاج الى نية أخرى والا يتسلسل فقد دفع بأن هذا التخصيص ضروري بخلاف التخصيص اللازم على ما ذكره الشافعي رحمه الله (قوله لو كان الصحة عبارة عن ترتب الغرض) فيه مناقشة وهو ان الصحة لو كانت مستلزمة ترتب الثواب من غير أن يكون عبارة عنه لا يستلزم انتفاؤه انتفاءها لاستلزام نفي اللازم نفي الملزوم (قوله أما لو كانت الصحة عبارة الخ) ظاهر السياق يدل على أن الاولين مقابلان لكون الصحة عبارة عن ترتب الغرض والآخرين مقابلان لكون الغرض الثواب ويمكن أن يجعل الاولان أيضا مقابلين لكونهما عبارة عن ترتب الغرض يؤيده ما قيل لا خلاف بين المتكلمين والفقهاء في تفسير صحة العبادات انما الخلاف في تعيين الاثر المطلوب ههنا فجعله المتكلمون موافقة أمر الشرع وهي بعينها ترتب الاثر المطلوب الذي هو الغرض والفقهاء رفع وجوب القضاء (قوله بل هو موضوع لاثر الشئ) فيه بحث لانه اذا

خصيها أو أمر أو تزوجها فانه تفصيل للمجمل السابق فليتأمل قال (أما أولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق) أقول يعني ان ثبوت الثواب اتفاقا لا يكفي فيما هو المقصود وهو عموم المشترك بل لا بد أن يكون الثواب مرادا بالاتفاق ليتحقق عمومه بمعنى ارادة معنييه وهو ممنوع غايته عدم الثواب اتفاقا وهو لا يقتضي كونه مرادا بالاتفاق قال (وأما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام الخ) أقول يعني انكم وان أردتم حكمها لكن لما أردتم بالحكم الثواب والعقاب لزم تخصيص الاعمال بما له ذلك قال (بل هو موضوع لاثر الشئ ولازمه) أقول فيه بحث لانه اذا كان موضوعا لذلك كان مشتركا لفظيا

(ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا استف أو كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه ينصرف الى الجواب لان معناها الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار) اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام أي لا تكون معنى في المتكلم أي صفة له ولا تكون من جنس الكلام أو تكون معنى في المتكلم أو تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي هي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر أي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة أو غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام أو شئ منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما أن يكون بعض الافراد أولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا أو زائدا فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب أولم يكن بعض الافراد أولى فانحصرت القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد أولى من قسم المخصص الغير الكلامي وههنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام يصير بحيث يوجب في بعض الافراد حكما مناقضا الحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فكون بعض الافراد أولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وهنا نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ بأي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فتكون القرينة لفظية جئنا الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم نذكر في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا فنبين هنا هذا المعنى في يمين الفور كما اذا أرادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا أعتدنا للظالمين نارا ممتنع عقلا وفي قوله

والثواب والاثم وغير ذلك كاسم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا تكون من عموم المشترك في شئ وأجاب المصنف رحمه الله عن ذلك بأنا لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشئ انما هو من أوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه أثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد أنواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثواب أو الصحة مثلا بخصوصه بل أثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم أنه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع أو تأخر أو لم يوضع قط أو لم يكن لفظ الحكم مشتقا وان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ (قوله ونحو لا يأكل) حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملأى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو أن يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا أدخل فيه أكارعه بالخوض فيه ليشرب وأصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب الماء الا بادخال أكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء بفيه خاض أو لم يخض (قوله وكالاسماء المنقولة) فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة أو خاصا كالفاعل أو شرعا كالصلاة (قوله ونحو التوكيل بالخصومة) فان نفس اللفظ

كان موضوعا لذلك كان مشتركا لفظيا لان الصحة والفساد بمعنى سقوط القضاء وعدمه لازم له شرعا بخلاف الثواب والعقاب كما هو مذهب أهل الحق وجوابه انه ليس المراد باللزوم اللزوم العقلي بل الترتب في الجملة ولو بمقتضى الوعيد أو الوعد فلا ينافي مذهب أهل الحق (قوله ولا شك ان الملابس الخ) فيه منع لان خصوصية الثواب مثلا ملابس أيضا المعنى الحقيقي لكونه لازما في الجملة فالاولى ان تترك هذه المقدمة في وجه النظر ويكتفى بما فيها (قوله وعلى الكرع عنده) قال في الهداية ان كلمة من

لان الصحة والفساد بمعنى سقوط القضاء لازم له شرعا بخلاف الثواب والعقاب كما هو مذهب أهل الحق

قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان أو انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق أو الكل في الجزء بناء على عموم الجواب لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة بعض الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا عما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عندما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل أكل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغي أن يتعين الاقرار ولا يصح الانكار أصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعي أو غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى أقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى أبعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا أريد به المجادلة وان أريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة

للتبعيض وحقيقته في الكرع والصواب ان كلمة من في المسئلة لابتداء الغاية عنده وللتبعيض عندهما كما صرح به المصنف في شرح الوقاية وهو المناسب للمدعى لان الشارب اذا كرع لم يكن ابتداء الشرب من البئر وأما اذا جعلت للتبعيض فيكون المعنى لا يشرب من مائه والنفي متحقق في الكرع فيحنث لكن الامام يحتاج الى الفرق بين هذه وبين مسئلة من شاء من عبيدي عتقه فهو حر حيث حمل من هناك على التبعيض كما مر (قوله بطريق استعمال المقيد في المطلق أو الكل في الجزء) فان الخصومة جواب بطريق الدفع فان اعتبر جوابا مقيدا بأنه على طريق الدفع فهو مقيد استعمل في مطلق الجواب وان اعتبر انه جواب ودفع أعني انه عبارة عن مجموع الامرين فهو كل استعمل في الجزء وهو مطلق الجواب (قوله في مجلس القاضي) اشارة الى مذهب أبي حنيفة رحمه الله فان أبا يوسف يجوز اقراره مطلقا واعلم ان الوكيل في الخصومة على ما في الذخيرة على خمسة أوجه الاول أن يوكله بالخصومة ولا يتعرض لشيء آخر فيصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار أيضا عند علمائنا الثلاثة الثاني أن يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار فيصير وكيلا بالانكار فقط عند محمد رحمه الله وعند أبي يوسف رحمه الله يصير وكيلا بالانكار والاقرار ويبطل الاستثناء الثالث أن يوكله بالخصومة غير جائز الانكار فيصير وكيلا بالاقرار فقط في ظاهر الرواية وعن أبي يوسف يصير وكيلا بالاقرار والانكار ويبطل الاستثناء الرابع أن يوكله بالخصومة جائز الاقرار فيصير وكيلا بالانكار والاقرار عندنا خلافا للشافعي الخامس أن يوكله بالخصومة غير جائز الانكار والاقرار اختلف فيه فقيل يجوز وقيل لا يجوز (قوله عندما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا) قيل توهم الشارح ان المراد بالخصومة المهجورة شرعا هو انكار الوكيل بحق المدعي محقا كان المدعي أو غير محق ولو كان كذلك كان الواجب على الوكيل بالوكالة أحدهما وهو الاقرار اذا كان محقا والانكار اذا كان غير محق وليس كذلك بل هو مخير بالوكالة فيهما وأيضا لو أقر وهو يعرف انه غير محق ينبغي أن لا ينفذ اقراره لانه مهجور شرعا بل المراد بها المجادلة والخصومة لا ما ذكره فانها هي المنهية شرعا وأما الاقرار وهو غير محق فأمر مبطل لا يجعل في التوكيل وقبول الوكالة له اعتبار وان استحق الثواب والعقاب باظهار الحق وستره لانه ليس له في الكلام دليل وقد يجاب بان مراد الشارح بالخصومة هو المنازعة التي تفضي الى الفشل وذلك انما ينشأ من الانكار ولذا قال والانكار الخ (قوله ولا يصح الانكار أصلا) لانك قلت القرينة قائمة على ان المعنى الحقيقي وهو الجواب مع الانكار غير مراد (قوله عما دلت عليه القرينة) وهو مطلق الجواب المتناول للاقرار

طلق امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفي قوله عليه السلام الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا يأكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما أو خاصا أو شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا يأكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم أكلها وهو غير ممتنع حسا بل أكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت على النفي كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا حسا أو عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على أول المسئلة وهو انه لابد للمجاز من قرينة

حقيقة هي وضع الرأس بل يجوز ان يكون هو المراد في المقام ولو على التجوز لما دل الدليل وقام البرهان على عدم عموم المشترك وبأن الاشكال يندفع بالتغليب وبحمله على الطرف الاعلى وبان المخاطب عارف بمواقع الخفاء ومظان الاشكال ولا فالالزام مشترك الورود لان الانقياد في الجمادات والحيوانات بل في الارض والسموات أخفى منه (قوله ولا يحكم باستحالته الخ) قيل عليه الحكم باستحالته منها الا لان ذلك خارج عن قدرة الله تعالى بل باعتباره

أولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المعنى المجازي أولى ونظيره لا يأكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى أكل ما فيها ❁ (مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي أكبر منه سنا أو معروفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة) أي المعنى الحقيقي (وهو النسب في الفصل الاول) أي في الاكبر سنا منه (فظاهر وفي الثاني فلانها) أي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (اما ان يثبت مطلقا أي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه) أي تكون دعوته معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه وينتفي عمن اشتهر منه (ولا يمكن هذا) أي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه عمن اشتهر منه (لانه يثبت ممن اشتهر منه أو في حق نفسه فقط) أي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بأن يثبت منه من غير أن ينتفي عمن اشتهر منه (وذا متعذر) أي الثبوت في حق نفسه فقط (لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون) أي تكذيب الشرع المدعي (أقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق) فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع (وأما المجاز) عطف على قوله اما الحقيقة والمراد ان

كما هو الواجب (قوله وأما اذا كانت) عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين أن تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ أم لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا أي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة أم لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة أكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة أولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي أولى (قوله أو معروفة النسب) قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها أظهر والا في الاصغر المجهولة النسب أيضا لا يثبت التحريم الا انه اذا أصر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط (قوله بخلاف العتق) كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز أيضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء ابنه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك

والانكار (قوله كما هو الواجب) أي في المحاورات (قوله وفي التفاهم عند البعض) قال مشايخ ما وراء النهر هذا قول أبي حنيفة رحمه الله والاول قولهما بدليل انه لو حلف لا يأكل لحما فأكل لحم الآدمي والخنزير يحنث عنده لان التفاهم يقع عليهما وعندهما لا يحنث لانه لا تعامل فيه (قوله حيث قالوا الخ) اعترض عليه الفاضل السمرقندي بأن زيادة الفائدة في المجاز دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الخلفية في الحكم أو في التكلم فلا معنى لبناء أحد الاختلافين على الآخر وأجيب بمنع كونه دليلا مستقلا بلا اعتبار الخلفية في الحكم اذ لو ثبت ان الخلفية بينهما في التكلم لم يكن ترجيح المجاز لعموم حكمه ولو ثبت ان الخلفية في الحكم أمكن (قوله فعندهما لما كانت الخلفية الخ) فيه بحث وهو ان اعتبار الخلفية في الحكم رجحان المجاز باعتبار الحكم مما يتدافعان لان خلفية حكم المجاز دليل مرجوحيته فلا يمكن ترجيحه بخلفيته اللهم الا أن يقال قول أبي حنيفة رحمه الله في هذه المسئلة لما كان بناء على اختيار خلفية المجاز باعتبار التكلم فقولهما مبني على نفي الخلفية بهذا الاعتبار لا على ثبوت الخلفية باعتبار الحكم (قوله لا يثبت التحريم) يعني ما ذكره المصنف بقوله فلان التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه واذا لم يثبت التحريم لم يثبت المعنى الحقيقي لان الحرمة لازمة له وامتناع اللازم يستلزم امتناع الملزوم لكن فيه شائبة جعل الاصل تابعا للفرع (قوله الا انه اذا أصر الخ) لا باعتبار أن هذا اللفظ يوجب الفرقة اذ لو كان كذلك لما شرط الدوام ولكن لانه لما دام على هذا لا يقربها فتبقى مظلومة معلقة فيفرق القاضي بينهما نفيا للظلم (قوله والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع) أشير في الكشف الا ان الرجوع عن النسب انما يصح قبل قبول الآخر (قال المصنف بخلاف العتق) فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع ذكره قوام الدين في شرح الهداية والبزازي

قال (الا انه اذا أصر على ذلك فرق بينهما) أقول قالوا لا باعتبار ان هذا اللفظ يوجب التفرقة والا لما شرط الدوام بل لانه لما دام على هذا ولا يقربها بقيت مظلومة معلقة فيفرق القاضي دفعا للظلم قال (ولهذا يصح شراء ابنه وبنته) أقول أي لكونه غير مناف للملك يصح شراؤهما حتى يملكهما بالشراء ثم

المعنى المجازى متعذر (وهو التحريم فلان التحريم الذى يثبت بهذا) أى بلفظ هذه بنتى (مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه) بيانه انه ان يثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما أن يثبت التحريم الذى يقتضى صحة النكاح السابق أو التحريم الذى لا يقتضيها والثانى منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتى يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذى يقتضى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك أيضا محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذى يقتضى بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذى هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما أن تثبت فى حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن أو فى حقه فقط ثم هذا اما أن يثبت فى حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه أو فى حق التحريم وذا لا يمكن أيضا لان التحريم الذى يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا أما المجاز وهو التحريم فلذلك المنافاة أيضا والفرق بين التحريم الاول والثانى ان المراد بالتحريم الاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للتحريم والمراد بالتحريم الثانى ما ثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا أريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا أطلق السقف وأريد به الجدار فأقول لا حاجة الى قوله اما أن يثبت فى حق النسب أو فى حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت للملزوم الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل الثانى لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل الثانى هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر أيضا للمنافاة المذكورة ولو ورد بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما أن يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب أو بطريق المجاز وهو أيضا محال للمنافاة المذكورة لكان أحسن ۞ (مسئلة ما الداعى الى المجاز)

متصور منه وثابت فى وسعه فيجعل هذا ابنى للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك وأما التحريم الثابت بهذه بنتى أعنى التحريم الذى هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذى هو فى وسعه لا يصلح اللفظ له والذى يصلح اللفظ له ليس فى وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم بقولنا رأيت أسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بينا (قوله واعلم) الاستدراك المذكور انما هو على ما أورده المصنف رحمه الله من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته فى كتابه المشهور لانه قال وفى الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق من اشتهر نسبها منه وفى حق المقر متعذر أيضا فى حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم فى القصلين متعذر لهذا العذر الذى أبطلناه أى بيناه يعنى ان الحقيقة فى المعروفة النسب اما أن تجعل ثابتة مطلقا أى بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفى من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تأثير لاقراره فى ابطال حق الغير واما أن تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر فى حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقى وهو باطل أيضا لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقى ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس فى بيان تعذر الحقيقة فى حق المقر فقط ما أورده المصنف رحمه الله من الترديد القبيح وأيضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل أشار الى أن دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقى وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم أيضا للمنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على أبلغ وجه وأوكده وانما وقع للمصنف رحمه الله ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفى حق المقر متعذر أيضا فى حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن الترديد القبيح لا يقال قوله أيضا مشعر بذلك أى تعذر فى حكم التحريم أيضا كما تعذر فى حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه فى حق المقر وحده متعذر أيضا كما تعذر مطلقا (قوله والفرق) يريد أن فهم اللازم من اللفظ الموضوع

فى شرح القدورى انه لو قال لعبده هذا ابنى ثم ادعى انه قال كرامة يصدق ولا يعتق (قوله ما أورده المصنف من الترديد القبيح) قيل يمكن ترجيح الكلام الذى نقله المصنف بحيث لا يكون الترديد

يبطل الملك المعتق بخلاف نكاح المحارم حيث لا يصح أصلا ولا يترتب عليه حكمه قطعا قال

للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد فى الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا أطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامى فمثل هذه بنتى اذا أريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا أريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل فى جزء المعنى أولازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ماوضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ فى المعنى الحقيقى وفهم الجزء واللازم فى ضمن ذلك وتبعيته فان قيل هذه أيضا دلالة على تمام ماوضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء واللازم فى ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعى أولم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما فى المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعى وجواز استعمال لفظ الكل فى الجزء والملزوم فى اللازم هذا هو اختيار المصنف رحمه الله والا كثرون على أن دلالة المجاز على معناه تضمن أو التزام لا مطابقة (قوله اعلم أن المجاز) أورد البيان فى نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا (قوله ربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا) قابل العذب بالركيك وانما يقابله الوحشى الذى يتنفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة فى الاصطلاح لكن اسم التفضيل فى قوله ولفظ المجاز يكون أعذب منه يقتضى وجود العذوبة فى اللفظ الركيك الحقيقى كالخنفقيق فيجب أن يجعل من قبيل قولهم الشتاء أبرد من الصيف والعسل أحلى من الخل

فيه فيهما وهو أن يقال قوله وهذا اما أن يثبت فى حق النسب أوفى حق التحريم مانعة الخلو لا مانعة الجمع حتى يلزم القبح فى الترديد فمعناه أن اثبات النسب المستلزم للتحريم ان كان للنسب فلا يجوز لان الشرع يكذبه وان كان للتحريم الذى هو مدلول التزامى للفظ فلا يمكن لانه مناف فقول المصنف فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الاستلزام اندفع بما قلنا انه ليس مانعة الجمع (قوله وهذا مشير الخ) الاشارة المذكورة ممنوعة بل غرض المصنف اجتماع المجاز والدلالة الالتزامية فى الصورة الثانية وانفراد دلالة الالتزام فى الاولى (قوله لانها دلالة اللفظ على تمام ماوضع له بالنوع) قال الفاضل الشريف هذا انما يصح على قول من فسر الوضع بمجرد تخصيص اللفظ بازاء المعنى فحينئذ يوجد فى المجاز الوضع النوعى والدلالة المطابقية وأما لو فسر الوضع تخصيص اللفظ بازاء المعنى بنفسه من غير اعتبار أمر زائد عليه وهذا أقرب الى التعريف الذى أخذ منه قيدا أولا فحينئذ لا يكون فى المجاز الوضع النوعى ولا الشخصى ولا الدلالة بالمطابقة (قوله فى نوع الاستعارة) قيل ليس كذلك بل المراد هو الاستعارة اللغوية فيجرى فى جميع أنواع المجاز وأنت خبير بأن قوله المستعار منه هو الهيكل المخصوص والمستعار له هو الانسان الشجاع والمستعار هو لفظ الاسد والعلاقة هى الشجاعة صريح فى الاستعارة المصطلح عليها (قوله وانما يقابلها الوحشى الخ) قيل بل يقابله الوحشى المستعمل لا العذب بل عذوبة اللفظ هى السلاسة التى تقابلها الركاكة (قوله فيجب أن يجعل من قبيل الخ) قيل لا احتياج الى ذلك لان ماذكره الشارح داع آخر لترك الحقيقة لانه من تتمة الداعى الاول فانه قال فى المتن الداعى الى المجاز اختصاص لفظه بالعذوبة وهذا محتمل لان لا يكون فى لفظ الحقيقة عذوبة وهو الركيك أو يكون فيه عذوبة ولكن تكون العذوبة التى اختص بها المجاز أكثر والى هذا أشار فى الشرح ويؤيده انه وقع فى بعض النسخ أولفظ المجاز بدل الواو وعلى انه ان أراد اقتضاء وجود العذوبة فى جميع الالفاظ الركيكة فاللزوم غير مسلم وان أراد فى بعضها فيبطل المقتضى كيف والعذب قد يسمى ركيكا بالنظر الى أعذب منه (قوله الشتاء أبرد من الصيف) أى الشتاء

(أورد البيان فى نوع الاستعارة الخ) أقول يعنى ان الكلام وان كان فى مطلق المجاز لكنه أورد البيان فى قسم منه للتمثيل والتوضيح لان الداعى مختص بذلك القسم أى المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة

اعلم أن المجاز يحتاج الى عدة أشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهى الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى الى ارادة المعنى المجازى وهو يرمى فى رأيت أسدا يرمى والامر الداعى الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت أن تخبر عن زيد بأنه شجاع فالاصل أن تقول رأيت شجاعا فاذا قلت رأيت أسدا فلا بد أن يوجد أمر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل فى المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعى اما لفظى واما معنوى فاللفظى (اختصاص لفظه) أى لفظ المجاز (بالعذوبة) ربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون أعذب منه (أوصلاحيته للشعر) أى اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا (أوالسجع) فاذا كان السجع دالا مثل الاسد والعدد فلفظ الاسد يستقيم فى السجع لا لفظ الشجاع

ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشى بالارجل والبطش بالايدى والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه ألفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد الله تعالى كما روى تسبيح الجذع

(أو أصناف البديع) كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز استعمل لتجانس الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق (أو معناه) أى اختصاص معناه فمن هنا شرع فى الداعى المعنوى بالتعظيم كاستعارة اسم أبى حنيفة رحمه الله تعالى لرجل عالم فقيه متق (أو التحقير) كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل (أو الترغيب أو الترهيب) أى اختصاص المعنى المجازى بالترغيب أو الترهيب كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعار السم لبعض المطعومات لينفر السامع (أو زيادة البيان) أى اختصاص المعنى المجازى بزيادة البيان فان قولك رأيت أسدا يرمى أبين فى الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا (فان ذكر

الملزوم بينة على وجود اللازم) وفى المجاز أطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى الشئ بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة (أو تلطف الكلام) بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه أى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم (أو مطابقة تمام المراد) بالرفع عطف على قوله أو تلطف الكلام أى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن أن يكون معناها مطابقة تمام المراد فى زيادة وضوح الدلالة أو نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت أن تؤدى المعنى بدلالة أوضح من لفظ الحقيقة أو أخفى منه فلا بد من ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها أوضح فى الدلالة وبعضها أخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز أوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه أمرا محسوسا ويكون أشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز أوضح من الحقيقة وأيضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن أن يكون معناها أن يؤدى بعبارة لسانه كنه ما فى قلبه فانك اذا أردت وصف الشئ بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على أصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد انه

(قوله أو أصناف البديع) أى المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتأتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع أيضا وقد أفرده بالذكر (قوله أو مطابقة تمام المراد) هذا وتلطف الكلام أيضا من الداعى المعنوى والعطف على اختصاص لفظه لا ينافى ذلك ذكر فى المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة بالزيادة فى وضوح الدلالة عليه و بالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ فى مطابقة الكلام تمام المراد وفسروه بأن المراد هو أداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء فى انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة فى الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات أوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف رحمه الله وبينه بأنه اذا كان المعنى الحقيقى للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازى معقولا كالحجة والعلم كان المجاز أوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو أبلغ فى برده من الصيف فى حره (قوله من المقابلة والمطابقة) قال الفاضل الشريف بيان المحسنات البديعية بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغى لان كلام المصنف فى الدواعى اللفظية وهما من المعنوية وأجيب بأن الدواعى اللفظية يجوز أن تتناول المحسنات المعنوية فانك اذا قلت اتخذت للأشهب أدهم حصل الطباق بحسب دلالة لفظ الادهم ولو قلت قيد الفات الطباق وفيه ان مقابلة اللفظ بالمعنى آب عنه الا ان يراد بالدواعى اللفظية ما يورث اللفظ حسنا عرضيا وبالدواعى المعنوية ما يورث المعنى حسنا ذاتيا بقرينة ايراد أمثلة ما له دخل فى البلاغة (قال المصنف فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم) قيل عليه الترجيح بكون الدعوى فى صورة المجاز بينة دون الحقيقة غير صحيح أما أولا فلان اللفظ ملزوم لمعناه وأما ثانيا فلانه لو صح هذا لكان ينبغى أن يتأكد هذا المعنى عند تعدد مراتب الملزوم واللازم باطل بالاتفاق وقد يجاب عن الثانى بان الملزوم واحد لا غير (قوله فعلى هذا لا حاجة الخ)

قيل بيان المحسنات البديعية ههنا بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغى لان كلام المصنف رحمه الله تعالى فى الدواعى اللفظية وهما من المعنوية وليس بشئ اذ الدواعى اللفظية يجوز ان تتناول المحسنات المعنوية فانك اذا قلت اتخذت للأشهب أدهم حصل الطباق بحسب لفظ الادهم ولو قلت قيدا فات الطباق قال (المصنف رحمه الله تعالى قلنا لما كانت القرينة مذكورة الخ) أقول لما كانت القرينة المذكورة

انه ان أراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة أو مجازا كالجرأة أو العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة لفظ الموضوع له عليه أوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع ألف قرينة وان أراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه أوضح وأشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه أوضح فلا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا (قوله فصل) قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري أولا في المصدر ثم تبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال أو الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بأن كلا من المشبه والمشبه به يجب أن يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولما فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال

فيه بحث لان تمام المراد قد يكون اداء المعنى المقصود بطريق في غاية الوضوح ثم الكلام في الدواعي الى العدول عن الحقيقة الى المجاز فلا بد من ان يكون مطابقة تمام المراد بالنسبة الى الحقيقة فيحتاج الى اثبات كون بعض المجازات أوضح دلالة من الحقيقة ليتم التقريب بخلاف اثبات كون المجازات أوضح دلالة من البعض الآخر (قوله وان أراد الخ) قال الفاضل الشريف يختار الشق الثاني كما يدل عليه قول المصنف يكون أشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب من الاستعارة فان المطلوب من الاستعارة ليس الا اثبات المعنى الجامع للمستعار له على أبلغ وجه ولا يلزم من كون المجاز أوضح دلالة عليه أن يكون هو المعنى المجازي فان اللفظ قد يستعمل مجازا في معنى ويكون المطلوب منه معنى آخر ويكون دلالة المجاز على ذلك المعنى الآخر أوضح من دلالة اللفظ الذي هو حقيقة في ذلك المعنى المجازي وليس الاستعارة ببعيد فان الظاهر في بادئ النظر أن يكون اللفظ الموضوع لمعنى أوضح دلالة عليه وعلى أحواله المطلوبة منه من لفظ آخر يستعمل فيه مجازا وأما التقييد بكون المشبه معقولا والمشبه به محسوسا فلان هذا المثال أظهر دلالة على المقصود حيث أبرز المعقول في صورة المحسوس (قوله هو الحقائق) قال في شرح المفتاح الحق ان الحقيقة هي الماهية باعتبار تحققها وثبوتها في نفسها من غير تعلق باعتبار المعتبر ولا خفاء في ان القيام والحركة كذلك بخلاف القائم والمتحرك (قوله دون الافعال والصفات المشتقة منها) اعترض عليه بأن الموصوف بوجه الشبه نفس المشبه والمشبه به وهو لا يختلف باختلاف التعبير فعدم صلوح العبارة الدالة عليه للموصوفية بشيء لفظا لا يقدح في اتصافه به فيجوز أن يستعار الناطق للدال باعتبار تشبيه الدال بالناطق واتصافهما بالمشاركة وان لم يصلح لفظاهما للموصوفية أجيب بأن المعتبر في هذا المعنى مفهوم اللفظ حتى اذا قيل لقيت صما عن الخير كان المستعار منه مفهوم الصم تبعا لمفهوم الصمم لا لذواتهم فيعتبر في صحة موصوفيته وعدمها اللفظ الدال عليه اذ به يعلم انه من الحقائق أم من تابعات العقل كذا في شرح المفتاح (قوله ولما فيه كلام الخ) أراد به قوله هنالك وههنا نظر وهو ان هذا الدليل بعد تسليم صحته غير متناول لاسماء الزمان والمكان والآلة لانها تصلح للموصوفية نحو مقام واسع ومجلس فسيح ومنبت طيب وغير ذلك ولا تقع أوصافا البتة وهم أيضا قد خصصوا ما يشتق من الفعل بالصفات المشتقة وهذه ليست بصفات بالاتفاق (قوله

ارتفع الاختلال بالدفع فقوله بل المجاز يجعل وقوله ثم اذا كان المستعار منه الخ دفع لقوله كيف يكون دلالة لفظ المجاز أوضح قال (ان أراد بالمعنى ما يقصد باللفظ) أقول يعني قوله في الجواب أشهر المحسوسات

وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شيء يعرف به السامع كمية سواده فيشبه به أو يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد (أو غير ذلك) بالرفع أيضا أي يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذه المواضع (مما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصلي التشبيه والمجاز) فاني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة أيضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة ۞ (فصل وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف) ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة أصلية

والحصى وكذا شهادة الاعضاء والجوارح ورد بأنه مبني على كون المراد من السجود وضع الجبهة وقد عرفت ان المراد ليس كذلك وبأن معنى التسبيح هو الثناء والنداء باللسان على ما في الكشاف والصحاح وغيرهما والشهادة خبر قاطع عن مشاهدة بالعين ومعاينة فيشارك السجود في اقتضاء الوجوه والفروج (قوله لان الكفار الخ) ولان كون وكثير من الناس معطوفا على فاعل يسجد في صدر الآية ممنوع بل يجوز أن يكون مبتدأ خبره حق له الثواب ونحوه حذف لدلالة خبر قسيمه عليه وهو وكثير حق عليه العذاب أو هو فاعل فعل

والصفات بل تجري في الحروف أيضا فيعتبر التشبيه أولا في متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة ثم بالتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما عبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والالكانت أسماء لاحروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر ❊ لدوا للموت وابنوا للخراب ❊ شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة أولا في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح الا ان المصنف رحمه الله اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب أعم من أن يكون تعقيب المعلول للعلة أو غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع أعم من ان يكون سبعا أو انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع أسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت أي جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت الولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه

بل تجري في الحروف) لانها روابط وآلات الملاحظة فلا تكون موصوفة أيضا وههنا بحث وهو ان معنى الحروف لا يصلح لاعتبار العلاقة المطلقة فلا يجري فيها المجاز المرسل أيضا ولم يعتبروا قسم التبعي في المرسل أيضا اللهم الا أن يقال ما وجد مجاز في الحرف بحيث لا يكون علاقته التشبيه فلذا لم يكثروا الاقسام واكتفوا بالاستعارة التبعية لكثرتها (قوله والالكانت اسماء لاحرفا) وقال في شرحه للمفتاح وهو ضعيف اذ ربما يمنع الملازمة بأنه يجوز أن يكون المعنى الواحد مستقلا بالمفهومية بالنظر الى وضع لفظ له غير مستقل بالنظر الى وضع لفظ آخر بمعنى أن يكون مشروطا بحكم الواضع في دلالة أحد اللفظين عليه ذكر متعلق له بخلاف اللفظ الآخر مثلا معنى الكاف الاسمية والحرفية هو المثل الا ان هذا المعنى مستقل بالمفهومية من الكاف الاسمية دون الحرفية وهذا التضعيف مبني على ما ذهب اليه الشارح من استقلال معنى الحرف في نفسه فقد أبطله الشريف في كتبه فليطلب منها (قوله بنوع استلزام) وهو استلزام المقيد للمطلق (قوله لدوا للموت وابنوا للخراب) ما قبله

قليل عمرنا في دار دنيا ❊ ومرجعنا الى دار التراب

له ملك ينادي كل يوم ❊ لدوا للموت وابنوا للخراب

(قوله للدلالة على ترتب العلة الغائية) فيه مسامحة اذ اللام موضوعة للعلية والغرضية لا للترتيب المذكور يدل عليه قوله بترتب العلة الغائية كما يدل عليه قوله فجرت الاستعارة أولا في العلية والغرضية (قوله يستعار أولا للتعقيب الخ) ظاهر كلامه يدل على أن التعليل يستعار لمفهوم التعقيب وليس كذلك اذ لا مشاركة بين المعنى الحقيقي والمجازي حينئذ بل يكون المعنى المجازي حينئذ عارضا للمعنى الحقيقي وغيره ولا تشبيه هناك أصلا فلا يكون استعارة بل مجازا مرسلا بل التحقيق ان المستعار له هو تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت بالولادة والمستعار منه هو التعليل ووجه الشبه هو التعقيب المشترك فينتقل من المعروض وهو التعليل الى العارض المشهور اتصافه به وهو التعقيب المطلق ثم ينتقل من هذا

المتصف بالمعنى المطلوب قال

مضمر أي ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة أو هو تكرير للاول مبالغة في تكثير المحقوقين بالعذاب (قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا) كما قال الله تعالى اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون وقال حتى اذا ما جاؤها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شئ وقال يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم قال أبو البركات في تفسيره مدارك التنزيل أي يقول سبحان الله وبحمده عن السدي قال عليه الصلاة والسلام ما اصطيد حوت في البحر ولا طير يطير الا بما ضيع من تسبيح الله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم لاختلاف اللغات أو لتعسر الادراك ثم قال انه كان حليما عن جهل العباد غفورا لذنوب المؤمنين وقال بعضهم لو كان الخطاب للمشركين لما عقب بقوله انه كان حليما غفورا لانه انما يخاطب بالحلم والمغفرة للمؤمن والطائع فان الخطاب للمؤمنين وعلى هذا لا يستقيم أن يقال ان التسبيح مؤول بالدلالة على الالوهية ونحو ذلك وان المشركين لا يفهمون هذه الدلالة ولا يعرفونها

ولما

وهي في أسماء الأجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وإنما قالوا

ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه أجاب بأن هذا مبنى على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت باعتبار ماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور أولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون متأخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج ومتعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو أعم من أن يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته أي جئت على عقبه ولا يخفى أن ما ذكره المصنف رحمه الله تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية واللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتأديب أولا كما في قعدت من الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب على شئ وانما يقتضيه المعلول فيجب أن يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض فتكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية (قوله وهي في أسماء الاجناس) أراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون أخص مما هو مصطلح النحاة

العارض الى بعض معروضاته وهو المستعار له أعني تعقيب غير المعلول للعلة كما ينتقل من معنى الاسد الى مفهوم الشجاع ومنه الى الرجل الشجاع كما حققه الفاضل الشريف في حواشي المطول وتطبيق الكلام لا يخلو عن تعسف (قوله للعلة الفاعلية الخ) قال الفاضل الشريف الاولى أن يقول للفعل لان البحث في ترتب المعلول على الفعل دون الفاعل (قوله ان كان المعلول مرفوعا فظاهر) قال صاحب الترجيح فيه ما فيه اذ المعقب انما يتكلم باللام أو اللام المستعارة للتعقيب فكيف يكون المعلول معقبا حتى يكون المعنى ظاهرا على الرفع بل التعقيب عبارة عن جعل شئ عقب الشئ الاول فتعقيب العلة المعلول جعل المعلول عقيب العلة حيث يجعلها ذات عقب وكانه وهمه على العكس فوقع فيما وقع فالجواب أن ما ذكره منقول عن أصل اللغة فانك تقول زيد عقبه عمرو اذا جاء عمرو على عقبه ثم تعديه الى المفعول الثاني بالباء فتقول عقبته بالشئ أي جعلت الشئ على عقبه صرح به في المطول وما نحن فيه من الاول كما أشار اليه بقوله يقال عقبته أي جئت على عقبه فلا اشكال (قوله واللام انما تدل الخ) قال الفاضل الشريف هذا يقتضي أن تكون اللام موضوعة للعلية التي هي أعم من الغرضية لا لخصوصية الغرضية لكونها مستعملة فيما ليس بغرض وحينئذ لم يصح استعارتها من الغرضية لترتب العداوة على الالتقاط كما ذكره الشارح الفاضل وكون الغرضية مندرجة تحت العلية وفردا من افرادها لا يجدي به نفعا لان اللفظ انما يستعار مما هو موضوع له لا من افراده فان زعم أن توجيهه مبنى على كون اللام موضوعة لخصوصية الغرضية واستعمالها في غيرها اما مجازا أو اشتراكا قلت فكذا قول المصنف وهذا بناء على ان اللام تدخل في العلة الغائية الخ مبنى على ذلك نعم يتجه قوله واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه باعتبار العلية لا باعتبار المعلولية على قول المصنف فعلم ان اللام الداخلة على الغرض داخلة على المعلول لكن صحة قوله فرع ثبوت الاشتراك ولم يثبت (قوله أخص مما اصطلح عليه النحاة) فانهم يريدون باسم الجنس ما يقابل العلم

(فيكون أخص مما هو مصطلح النحاة) أقول فانهم يريدون باسم الجنس ما يقابل العلم فال

هي تبعية لأن الاستعارة في المشتقات لا تقع الا تبعية لوقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة أي دالة فاستعير الناطق للدال بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف (فان الاستعارة تقع أولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه) أي في الحرف (كاللام مثلا فيستعار أولا التعليل للتعقيب) فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو أعم من أن يكون تعقيب العلة المعلول أو غيره (ثم بواسطتها) أي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب (يستعار اللام له) أي للتعقيب (نحو لدوا للموت وابنوا للخراب) لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل وأريد أن الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول

لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق وان جوز ذلك صاحب الكشاف وقال البيضاوي يتزهه عما هو من لوازم الامكان وتوابع

عن أئمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهى بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذان رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن) أى لا تجمع بينهما

الحدوث بلسان الحال حيث يدل بامكانها وحدوثها على الصانع القديم الواجب لذاته ولكن لا تفقهون تسبيحهم أيها المشركون لاخلالكم بالنظر الصحيح الذى به يفهم تسبيحهم انه كان حليما حيث لم يعاجلكم بالعقوبة على غفلتكم وشرككم غفورا لمن تاب منكم (التقسيم الثانى) من الركن الاول فى الكتاب من القسم الاول فى الادلة الشرعية (قوله فالمنقول الشرعى كالصلاة) قال صاحب الكشاف صلى حقيقة لغوية فى تحريك الصلوين أى طرف الاليتين مجاز لغوى فى الاركان المخصوصة استعارة فى الدعاء تشبيها له بالراكع والساجد فى التخشع وقال بعضهم حقيقة فى الدعاء مجاز فى الاركان لورودها كذلك

فى كلام من لا يعرف الصلاة بالهيئة المخصوصة واشتمالها على الركوع والسجود المشتملين على التخشع ورد بالمنع لوجود الصلاة فى الشرائع القديمة وان لم تكن على هذه الهيئة (قوله من حيث الاهمية)

(قوله وههنا نذكر حروفا) قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا أو تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والاول أوجه لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز أو اطلاق الحروف على مطلق الكلمة والظاهر أن المصنف رحمه الله أراد بالحروف حقيقتها ولهذا سماها حروف المعانى ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف وتسميتها حروف المعانى بناء على ان وضعها للمعانى تمييزا لها من حروف المبانى التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام أو النداء فهى من حروف المعانى والا فمن حروف المبانى (قوله الواو لمطلق العطف) أى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو أو فى حكم نحو قام زيد وعمرو أو فى ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة أى الاجتماع فى الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى أبى يوسف ومحمد رحمهما الله ولا على الترتيب أى تأخر ما بعدها عما قبلها فى الزمان كما نقل عن الشافعى

(قوله قد جرت العادة الخ) انما جرت العادة بذلك لانها تنقسم الى حقيقة ومجاز باعتبار استعمالها تارة فيما وضعت له وأخرى فى غيره (قوله لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز) فيه بحث وهو ان هذا الجمع يلزم على الوجه الاول أيضا لان المغلب معنى حقيقى للفظ والمغلب عليه معنى مجازى فيلزم فى صورة التغليب الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال الكل معنى مجازى اذ اللفظ لم يوضع له لانا نقول فحينئذ يلزم أن لا يوجد الجمع فى شئ من المواضع لجريان هذا الدليل فى كل صورة جمع ويمكن أن يجاب بما أشار اليه الفاضل الشريف فى حاشية الكشاف من ان الجمع فى صورة التغليب انما يلزم اذا أريد كل من المعنيين باللفظ وفى صورة التغليب أريد به معنى واحد تركب من المعنى الحقيقى والمجازى ولم يستعمل اللفظ فى واحد منهما بل فى المجموع مجازا ولا يلزم جريان ذلك فى جميع المعانى الحقيقية والمجازية لجواز أن لا يكون هناك ارتباط يجعلهما معنى واحدا عرفا يقصد اليه بارادة واحدة فى استعمالات اللفظ انتهى وفى تأتيه فيما نحن فيه تأمل لانه ان لم يوجد الارتباط المذكور فيه لم يصح اطلاق اسم المغلب على المجموع وان وجد صحت ارادة المعنى المجموع بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل فلا جمع والقول بتحقق الارتباط باعتبار علاقة دون علاقة تعسف اللهم الا ان يلزم ان ارادة الكل فيما نحن فيه بطريق اطلاق اسم الجزء عليه وجه آخر لم يذكره الشارح ههنا وان لم يلزم فيه أيضا جمع بين الحقيقة والمجاز كما لا يلزم فى الحمل على عموم المجاز ولذا قال والاول أوجه (قوله الواو لمطلق العطف) قدم حرف العطف على سائرها لكونها أكثر وقوعا وقدم الواو على غيرها لان دلالتها على مجرد الاشتراك ودلالة سائرها على معنى زائد عليه كالتعقيب والتراخى ونحوهما فكانت الواو من سائر حروف العطف بمنزلة المطلق من المقيد والمطلق مقدم على المقيد (قوله وتشريكهما فى الثبوت) لان مثل قولنا قام زيد قعد عمرو بدون الواو يحتمل الاضراب والرجوع عن الاول ولا يفيد ثبوتهما ولما عطف الجملة الثانية على الاولى بالواو زال الاحتمال نص على ذلك الشيخ عبد القاهر (قوله أو فى ذات نحو قام وقعد زيد) فيه بحث وهو ان هذا المثال ينبغى أن يكون من قبيل الاشتراك فى الثبوت بناء على انه من عطف الجملة على الجملة لانه من باب التنازع وفاعل أحد الفعلين مضمر فان قلت لعله جعله من قبيل الاشتراك فى الذات من جهة المعنى قلت فحينئذ يلزم جعل أكل زيد وشرب من قبيل الاشتراك فى الذات لا الثبوت وهو خلاف ما صرح به المحققون (قوله ولا على الترتيب) عدم دلالة الواو على الترتيب والمقارنة اذا كان فى كلام موجب وأما فى غير الموجب نحو ما قام زيد وعمرو فهو فى الظاهر يفيد الاجتماعين أى لم يقوما لا وقتا واحدا ولا مع الترتيب (قوله كما نقل عن مالك

وجه

رحمه الله ونسب الى أبي حنيفة رضي الله عنه واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن أئمة اللغة حتى ذكر أبو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب أو المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب أو المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله أو بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على مقارنة أو ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامرأة الا ان في قولهم لا الف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد أكل السمك جاز وتحقيقه ان نصب تشرب باضمار أن ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة أي لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب (قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء) يحتمل أن يكون لسلب التعليل أي لا يجب الترتيب في غسل أعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما بينا من انها لا توجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب أي لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب أن يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلاة مقدما على غسل سائر الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلاة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها الا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر

ونسب الى أبي يوسف ومحمد) واقتصار في الاول نقل وفي الثاني نسب لان الاول منقول والثاني مستخرج من بعض المسائل المنقولة عنهما وكذا الكلام في قوله نقل عن الشافعي (قوله تسامحا) لان التنوين بعد الالف ليس بكلمة فضلا عن الاسمية ولان الاتحاد اصطلاحا أن يصير شيأ آن شيأ واحدا وههنا ليس كذلك (قوله فلو كان الواو للترتيب الخ) وأيضا لو كان للترتيب لزم التناقض في آيتي البقرة والاعراف حيث جاء في احداهما وقولوا حطة مقدما وفي الاخرى وادخلوا الباب مقدما مع اتحاد القضية أمرا وأمورا وزمانا (قوله يحتمل أن يكون لسلب التعليل) قال بعض الافاضل من نسب الشافعي الى أنه فهم الترتيب في الوضوء من الواو فقد غلط وانما أخذ الترتيب من السنة ومن سياق النظم وتأليفه وذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه ووزنه فعول كرؤس وذكر الايدي ووزنها افعل كارجل وادخل مسوحا بين مغسولين وقطع النظير عن النظير فلولا ان الحكمة في ذلك التنبيه على الترتيب لكان الاحسن بالبلاغة أن يقال وأيديكم وأرجلكم وامسحوا برؤسكم كما يقال رأيت زيدا وعمرا ودخلت الحمام ولا يقال رأيت زيدا ودخلت الحمام ورأيت عمرو ولو قيل ذلك لكان مجنة في الكلام ومن أحسن من الله قيلا واعلم أن ما ذكره من الحمل على سلب التعليل يدل على انه ليس لزم من توجه النفي الى القيد ثبوت أصل الفعل فانه توجه الى القيد في هذا الوجه مع انتفاء أصل الفعل (قوله فيجب أن يكون غسل الوجه الخ) اعترض عليه بان الدال على الوجوب في هذه الآية ليس الا الامر وهو لم يدخل على الفاء بل الفاء دخلت عليه فمفهومه الصريح تعقيب وجوب غسل الوجه على القيام الى الصلاة وهو لا يستلزم وجوب تعقيبه عليه والجواب ان مدلول الفاء على ما زعمه هو تعقيب غسل الوجه بطريق الوجوب

فاللفظ الواحد يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد من جهتين قيل بل من جهة واحدة أيضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فانه حقيقة فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض ومجاز من حيث انه من افراد ذوات القوائم الاربع نظرا الى أخذ قيد الحيثية في تعاريف الامور الاعتبارية ورده السيد الشريف قدس سره بأن الكلام في المعنى الواحد وما ذكره من الاعتبارين داخل في الموضوع له فيقتضي تعدد المعنى وكون أحدهما موضوعا له لغة والآخر غير موضوع له فيها كما في لفظ الدابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض مطلقا ومجاز فيه اذا قيد بخصوصية الفرس وهما معنيان مختلفان عموما وخصوصا وما قيل ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة فمعناه اطلاقه على المعنى العام الذي في الفرس لا على خصوصه ففي العبارة تسامح نشأ منه ذلك التوهم (قوله من خطأ العوام) قيل عليه اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة

وأما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن فان كونه من الشعائر لا يحتمله) أي الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا يدل على أن بداءته تعالى موجبة لبداءتكم لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم أو الاهمية أو غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وحي غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا

الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص وقد لطف السيد الشريف قدس سره في تزييفه ورده حيث قال ان المصنف أراد ان من أطلق الحقيقة على المعنى ان أطلقها عليه بعد ملاحظة الملابسة التي بينهما فمجاز والا فخطأ صريح لا يليق من الخواص فحينئذ يكون حمله على خطأ الخواص من خطأ العوام (قوله ان كان في نفسه الخ) احتراز عما يستتر المراد لذهول السامع عن الوضع أو القرينة ونحو ذلك (قوله كما في طويل النجاد الخ) فانه استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات ولا يرجع اليه الصدق والكذب وأما قوله تعالى بل يداه مبسوطتان والسموات

فاغسلوا وجوهكم واغسلوا أيديكم وحينئذ يلزم ان يعقب القيام الى الصلاة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب الحال لا يوجب أن يقدر في الكلام متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وأيديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الرأس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكأنه هو هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الى الصلاة الا الغسل على انه معارض بأنه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف هذين الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو والقطع بأنه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلاة الآية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ فانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي (قوله وأما في السعي) استدل على كون الواو للترتيب

والفرق ظاهر (قوله وحينئذ يلزم ان يعقب الخ) فيه منع بل اللازم ان يعقب القيام الى الصلاة لمجموع الغسلين (قوله لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح الخ) ايراد على ما فهم من كلامه سابقا من انه اذا تعددت الافعال في الكلام يجب تقديم بعضها على البعض (قوله لانا نقول الوظيفة في الرأس الغسل) فيه بحث أما أولا فلانه يمكن المناقشة في كون الوظيفة في الرأس الغسل وأما ثانيا فلانه لو سلم فيقدلان الشارع بين الحكم المنتقل اليه لا المنتقل عنه والكلام بالنسبة الى الحكم المبين (قوله ولا يخفى ضعف هذين الوجهين) أما الاول فلما عرفت ولورود الاعتراض على زعمه وان أقيم فاغسلوا بدل فامسحوا لان التعدد المذكور كاف في وجوب الترتيب وأما ثانيا فلان عدم الدليل ليس دليلا على العدم ولو سلم تحقق الدليل على العدم فما يدل على وجوب تقديم غسل الوجه على زعم المستدل سابق في الذكر فيرجح به الدليل المعارض (قوله والجواب القاطع لاصل السؤال الخ) قيل هذا خارج عن قانون المناظرة لان حاصل السؤال منع قوله من غير دليل وذكر الآية بطريق السند وأيضا ان أراد بقوله من غير تراخ ترجيح وجوب الاتصال فليس ذلك مراد القائل ليفيد منعه والا لزم اشتراط الولاء كما هو مذهب

(لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح) أقول ايراد على ما يفهم من قوله تعدد الافعال بحسب الحال لا يوجب ان تقدر في الكلام متعددة يعني ان المفهوم مما سبق ان الافعال اذا تعددت في الكلام يجب تقديم بعضها على بعض فيلزم منه تقديم الغسل على المسح في آية الوضوء لانهما مستقلان وحاصل الجواب استقلالهما وتعددهما لان المسح راجع الى الغسل فهو هو في الحقيقة قال (ولا يخفى ضعف هذين الوجهين) أقول يعني الجواب والمعارضة أما ضعف الاول فلان كون الوظيفة فيكون المسح رخصة اسقاط لا اسقاط يوجب اتحاد المسح والغسل وارتفاع الاثنينية بينهما وذلك ظاهر وأما ضعف الثاني فلانه لا يدفع السؤال الوارد على ما سبق قال (والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم الخ) أقول فيه بحث أما أولا فلانه خارج عن قانون المناظرة لان حاصل السؤال منع قوله من غير دليل وذكر الآية بطريق السند وأما ثانيا فلانه ان أراد بكونه من تراخي وجوب الاتصال فليس ذلك مراد القائل ليفيد منعه والا لزم اشتراط الولاء كما هو مذهب مالك رحمه الله تعالى فان حكم المعطوف على مدخول الفاء حكمه أيضا وتخالفه لما صرح به فخر الاسلام حيث قال المعطوف بالفاء يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف وان أراد به عدم تخلل زمان طويل بينهما بحيث يعد متراخيا في العرف أيضا فالمنع مكابرة كيف وقد قال المصنف رحمه الله تعالى الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء وقال فخر الاسلام

بقوله

بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله وقال الصحابة رضي الله تعالى عنهم بأيهما نبدأ؟ فقال صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله تعالى به فهم النبي صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فأمرهم به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي صلى الله تعالى عليه وسلم بما لاح له من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم أحدهما على الآخر في ذلك فان قلت من أين ثبت أصل وجوب السعي قلت من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه أن يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما (قوله وزعم البعض) لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحد عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه والثلاث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء أو ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلاث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل أما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة أو الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو ولان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا وأما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده وللمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في أنت طالق وطالق وطالق منجزا والثلاث في مثل أنت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط وأما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد

مالك فان حكم المعطوف على مدخول الفاء حكمه وان أراد به عدم تخلل زمان طويل بينهما بحيث يعد متراخيا في العرف أيضا فالمنع مكابرة كيف وقد قال المصنف الفاء للتعقيب ولذا تدخل في الجزاء (قوله فقال عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى به) فيه بحث وهو ان هذا الحديث يدل على وجوب الترتيب في الوضوء أيضا لان الامر للوجوب لا يقال وجوبه مختص بمورده وهو الصفا والمروة لانا نقول الاصل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب (قوله لو قال لغير المدخول بها) قيد بعدم المدخول لان في المدخول يقع الثلاث اتفاقا لان صريح الطلاق فيها يكون رجعيا ويلزمها العدة فيصادف الاخيران المحل وأما في غير المدخول بها فهو يفيد البينونة ولا عدة لها فلا يصادفان المحل (قوله لما اتفقوا على وقوع الواحدة الخ) الاتفاق على وقوع الواحدة في الاول يدل على نفي المقارنة وعلى وقوع الثلاث في الثاني يدل على نفي الترتيب (قوله بالشرط عنده على سبيل التعاقب) قيل لفظة عنده غير واقعة موقعه لان الامامين يخالفان في الترتيب اللفظي وانما موقعه بعد قوله كان وقوعها أيضا في قوله كان وقوعها كذلك وجوابه ان التعليق عندهما جملة لا على سبيل التعاقب صرح به في الهداية حيث قال لهما ان حرف الواو للجمع المطلق فيتعلق جملة لا يقال المذكور في الهداية هو التعلق لا التعليق قلت الجملة في التعلق تستلزم الجملة في التعليق فلا حاجة في الجواب الى التمحل بأن المراد بالتعاقب التعاقب الذكري المستلزم للتعاقب الوقوعي ولذا ذكر ههنا لفظة عنده (قوله فيحصل بها التعليق بالشرط) الباء في بها بمعنى في كما في جلست بالمسجد فلا مسامحة بناء على أن مجموع الجزاء والشرط لا يعلق

ألا ترى ان العرب تستعمل الفاء في الجزاء لانه مترتب لا محالة فليتأمل قال (وأما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب) أقول لفظة عنده غير واقعة

(وزعم البعض انه للترتيب عند أبي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلاث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا) أي زعم ذلك البعض (باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا) أي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ طلاقا عند الشرط (كما اذا كرر ثلاث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلاث كذا هنا

مطويات بيمينه واسنح الفلك بأعيننا على ما فرطت في جنب الله الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا وأمثال ذلك فهو من المتشابهات عند أهل الحق والراسخين في العلم أولئك هم المؤمنون حقا والمحققون عدلا وصدقا يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولو الالباب ويعتقدون حقيقته ولا يشتغلون بكيفيته بل يقرون به ويصدقون بموجبه على مراد الله ورسوله وأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء

تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها أيضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفى المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذى نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان فى آخر الكلام ما يغير أوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب فى التعليق حتى يلزم التعاقب فى الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو فى أزمنة التعليق لا فى أزمنة التطليق لان الترتيب انما هو فى التكلم لا فى صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما فى الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية أيضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفى الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره فى كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فأنت طالق ان دخلت الدار فأنت طالق ان دخلت فأنت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء أو ثم أو قال ان دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة فانه صريح فى تفريق أزمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق فى الحال بل له عرضية أن يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب فى الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس

بالشرط على أن انفهام تعليق المجموع من الباء وان حملت على السببية ممنوع لان سببية المجموع للتعليق قد يكون بعض أجزائه معلقا والبعض الآخر معلقا عليه (قوله كالمنجز عند وجود الشرط) فيه بحث وهو انا لا نسلم صحة اعتبار المعلق بالمنجز مطلقا ألا يرى أن من قال لامرأته التى لم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين فدخلت الدار طلقت ثلاثا ولو نجز بهذا اللفظ قبل الدخول لم يقع الا واحدة ويمكن أن يجاب عنه بأنه يصح اعتبار المعلق بالمنجز لان الواو للعطف المطلق وهذا لا يختلف بالتنجيز والتعليق وأما اختلاف الحكم فى المثال المذكور فلان لا بل لاستدراك الغلط باقامة الثانى مقام الاول وقد صح ذلك لبقاء المحل بعد ما تعلق الاول بالشرط فيتعلق الثنتان بالشرط بلا واسطة كالاول فصار كانه أعاد الشرط فى حق الثنتين عملا بموجب لا بل بخلاف ما اذا نجز بقوله لا بل لانها بائنة بالاول ولم يصح التكلم بالثنتين لعدم المحل (قوله فان الكل متعلق بالشرط بلا واسطة الخ) قيل عليه انتفاء الواسطة بينهما فى التعلق لا يوجب المقارنة بينهما فيه فان كونه على سبيل التعاقب قطعى لانه اذا تكلم بكل منها يحصل التعليق لاستقلالها ولا شك فى كون التكلم على سبيل التعاقب والترتيب صريحا بخلاف الناقصة فان الترتيب فيها ضمنى فاذا اعتبر الضمنى فالصريح أولى فالجواب أنه اذا انتفى الواسطة يكون كل واحد من التعليق مستقلا ويكون التفريق فى أزمنة التعلق لا فى أزمنة التطليق بخلاف ما اذا تحقق الواسطة لان تعليق الثانى حينئذ يكون بواسطة الاول ولا تعدد فيه حكما ولا حقيقة لانه يمكن أن تتعلق أجزية كثيرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق بعين الشرط الاول لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا كما زعم أبو يوسف ومحمد رحمهما الله واذا كان تعليق الثانى والثالث تابعا للاول كان الوقوع أيضا تابعا له (قوله بخلاف ما اذا ذكره بالفاء) هذا أيضا على الخلاف فيما ذكره الكرخى والاصح أن وقوع الواحدة بالفاء اتفاق كذا فى الهداية (قوله فلا يقبل وصف الترتيب) قيل عليه ان أراد نفس الطلاق لا يقبل الترتيب فى موقعه لان الامامين لا يخالفونه فى الترتيب اللفظى وانما موقعه بعد قوله كذلك فى قوله كان وقوعها

تأويله وما يعلم تأويله الا الله يحملونه على الكناية ويشتغلون ببيان الكيفية واثبات الكمية سبحانه وتعالى عما يصفون (قوله لكن المقصود من طويل النجاد طويل القامة) فان قيل فيكون هذا جمعا بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة معناهما معا قلت نعم لكن لا استحالة فى هذا الباب والادلة المذكورة فى باب المجاز لا تنتهض فيما نحن فيه وأما القول بأن فى الكناية انما أريد المعنى الحقيقى للانتقال منه الى المعنى المجازى فقد رده السيد الشريف قدس سره بأن الموضوع له اذا لم يكن مقصودا أصلا فى الكناية لم يكن مستعملا فيه كما صرح به صاحب المفتاح وغيره فلا تندرج الكناية فى حدود الحقيقة أصلا وأما المعنى من كلام المصنف رحمه الله ان المقصود من المعنى الحقيقى المعنى المجازى لا من لفظ طويل النجاد فليتأمل (قوله الى ما هو فاعل عنده) باعتبار الفهم بحسب الواقع والاعتقاد كقول المؤمن أنبت الله البقل أو بحسب أحدهما كقول الدهرى أنبت الله البقل وقوله أنبت الربيع البقل ويدخل فيه الاقوال الكاذبة المخالفة للاعتقاد (قوله فالنسبة مجازية) اشارة الى ان المنصف بهما غيرها وهو الكلام (قوله فالوالى ما هو فاعل فى العقل) لعلهم أرادوا

ههنا

وان قدم الاجزية) أي قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار (يقع الثلاث) اي اتفاقا (لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج أمتين بغير اذن مولاهما ثم أعتقهما المولى معا صح نكاحهما وبكلامين منفصلين) أي قال أعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان أعتقت هذه (أو بحرف العطف) أي قال أعتقت هذه وهذه (بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب) هكذا وضع المسئلة في أصول شمس الائمة وأما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل أمتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير أن يقيد به لابد أن يقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة في الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد أو بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف حكمه بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضا

ههنا ما يوجب تفريق أزمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم أن تأخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما أشير اليه في الاسرار (قوله وان قدم الاجزية) يصلح أن يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه المسئلة وأن يكون من تتمة كلام أبي حنيفة رحمه الله فرقه بين تأخير الاجزية وتقديمها حيث يقتضي الاول الافتراق والثاني الاجتماع (قوله بغير اذن مولاهما) اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق (قوله فجعلتموه للترتيب) حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا (قوله لا حاجة الى التقييد به) أي بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا (قوله اذ لا يجوز أن يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح) فيه خلاف أبي يوسف رحمه الله وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد أما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف (قوله وبعض تلك المسائل يختلف) ذكر في الجامع أنه لو زوج رجل أمتيه من رجل برضاهما في عقدة واحدة وقبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احداهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة ويتوقف نكاح المعتقة على اذن الزوج ولو أعتقهما

الحال فلا كلام فيه اذ لا طلاق في الحال حتى يتصف بالترتيب لكنه غير مفيد وان أراد أن ذكر الطلاق لا يقبل فهو ممنوع فان قوله لاتحاد التعليق يدل على أن في التعليق ترتيبا ثم الترتيب في الايقاع يستلزم الترتيب في الوقوع فثبت المدعى والجواب ان الترتيب في ذكر الطلاق المتعلق غير الترتيب في الايقاع اذ ليس زمان التعليق زمان الايقاع والمستلزم للترتيب في الوقوع هو الثاني (قوله لا يخلو عن ميل الى رجحانه) انما يكون كذلك لو لم يتعرض لرجحان مذهب أبي حنيفة بعد الصفحتين في قوله وقد نخل بين الجملتين الخ حيث رجح مذهبه ثمة بالتفرقة بينه وبين التكرار الذي جعلاه مقيسا عليه وبنسبة الزعم اليهما قال شمس الائمة ما قاله أبو حنيفة رحمه الله أقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان الملفوظ يصير طلاقا عند وجود الشرط ويثبت من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرا فكذا عند وجود الشرط وقوعا لبناء الوقوع على هذا التكلم (قوله اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما) لانه لا يتحقق تزوج الامة على الحرة لان كليهما وقت نفاذ نكاحهما امتان بخلاف ما اذا لم يكن باذنه فان الثانية لا تلحقها الاجازة بعد اعتاق الاولى كيلا يلزم تزوج الامة على الحرة (قوله وانما قيد به فخر الاسلام الخ) فيه بحث وهو ان جعل الحكم ما ذكره مبني على تقييد المسئلة بالقيد المذكور فلو جعل التقييد به مبنيا على جعل الحكم ذلك يلزم انقلاب الاصل فرعا والفرع أصلا ويمكن أن يقال معنى قوله جعل الحكم الخ ارادة جعل الحكم فتأمل (قوله في عقد) القياس في لفظ العقدة فتح العين كتمرة وغمرة ويجوز الضم أيضا كقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح (قوله بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة) فيه بحث وهو ان نكاح الفضولي لما توقف على قبول الزوج كان الظاهر أن لا يبطل نكاح الامة لاحتمال أن يقبل الزوج نكاحها دون نكاح المعتقة فلا يلزم تزوج الامة على الحرة اللهم الا أن يقال اعتاق الاولى دليل على قصد ابطال المولى نكاح الثانية وانه سبيل من ذلك قبل قبول الزوج كما سنذكره فيما اذا كان نكاحهما في عقدين والظاهر من كلام الاصفهاني في شرح البدائع أن بطلان نكاح الامة ليس مبنيا على ذلك حيث قال في التعليل وذلك لان عتق الاولى أبطل محلية الثانية فبعد ما عتق الاولى لا يبقى محلية الثانية للنكاح الموقوف اذ لا حل للامة في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه ان تزوج أمة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا أو موقوفا أبطل نكاح الامة قطعا فعلى هذا قول الشارح فيما اذا كان مولى الامتين متعددا الا انه لا تضايق في التوقف محل نظر فليتأمل (قوله ويتوقف نكاح المعتقة على اجازة الزوج) وبعد الاجازة بطل

المولى ورضاهما دون رضا الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان أردت
معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير (وان زوجه الفضول أختين بعقدين فأجازهما متفرقا بطل
نكاح الثانية وان أجازهما معا) أى قال أجزت نكاحهما (أو بحرف العطف) أى قال أجزت نكاح هذه وهذه (بطلا) أى بطل نكاح كل واحدة منهما (لجعلتموه للقران وان قال أعتق أبى فى مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان أقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثانى وثلث الثالث) لانه لما قال أعتق أبى هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثانى مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن له الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين (لجعلتموه للقران) أى جعلتم حرف العطف فيما اذا أقر متصلا للقران (بمنزلة قولهم أعتقهم
من أبى معا) لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت (قلنا أما الاول فلانه لما عتقت الاولى

معا فأجاز الزوج نكاحهما أو نكاح أحداهما جاز لانهما حالة العقد أمتان وحالة الاجازة حرتان فلا تتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو أعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة أو مفصول بان أعتق احداهما وسكت ثم أعتق الاخرى فأجاز الزوج نكاحهما معا أو واحدة بعد أخرى جاز نكاح المعتقة أولا لان الحكم فى حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا تلحقه الاجازة وهذا اذا كان النكاحان فى عقدة واحدة وأما اذا كانا فى عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل أمة مولى على حدة فان أعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما أجاز جاز لانهما لو أنشأ العقد واحداهما حرة والاخرى أمة توقفا لانه لا تضايق فى التوقف وأحدهما لا يملك الاجازة والرد فى ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا لنكاح الثانية وانه سبيل من ذلك وان أجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة (قوله بطلا) أى نكاح هذه ونكاح هذه (قوله لجعلتموه للقران) حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة فى مثل جاءنى الرجلان على المقارنة قلت نعم الا أن فى الانشاآت يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال أعتقتهما عتقا معا (قوله سوى ذلك) أى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا فى نصيب ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان له مال آخر يخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن فى مرض الموت وقيد بتساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول أكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج

غبارها لان العقد قد تم واتصل به حكمه والرضا منهما موجود عند العقد كذا فى الجامع (قوله وان كان لكل أمة مولى الخ) الظاهر من كلامه انه اذا كان النكاحان فى عقد واحد وكان لكل أمة مولى على حدة فاعتقت الامتان كان النكاحان على حالهما فاختلف حكم هذه المسئلة بالعقد الواحد وبالعقدين فقول المصنف فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين على تقدير أن يكون لكل من الامتين مولى آخر لكن وجه الفرق غير ظاهر لا يقال معنى اختلاف الحكم بالعقد والعقدين أن العقد اذا كان واحدا والمولى واحد يكون حكمه مغايرا لما اذا كان العقد متعددا مع تعدد المولى لانا نقول مدار الاختلاف تعدد المولى فلا حاجة الى التقييد بوحدة العقد فتأمل ولم يذكر الشارح فى صورة تعدد المولى اعتاق الامتين معا لظهور حكمه (قوله فايهما أجاز جاز) ويبطل نكاح الاخرى حتى لا تلحقها الاجازة لانها وان سبقت حال الحرية الا ان المجاز أصل العقد وهو عقد الامة فاذا أجاز أحد النكاحين أولا وتم ذلك النكاح صارت تحته حرة فالاجازة اللاحقة تكون اجازة عقد الامة على الحرة وحالة الاجازة كحالة الانشاء فلا تصح (قوله واحدهما لا يملك الاجازة الخ) يعنى ولا يملك الابطال وفى بعض النسخ فلا يملك الاجازة والرد وهذا أظهر (قوله وان أجازهما الخ) ينبغى أن يكون المراد من اجازتهما اجازة المعتقة الاولى عقيب اعتاقها واجازة المعتقة الثانية عقيب اعتاقها وأما اجازتهما معا بعد اعتاقهما على التعاقب فالتعليل لا يلائمه كما لا يخفى (قال المصنف اختين بعقدين) وفى عقد واحد لا ينعقد بحال (قوله قلت نعم الخ) لا يقال فالقران على هذا انما لزم من الانشائية لا من العطف فحصل المخلص على التوهم لانا نقول الانشائية تقتضى اثبات الحكم لهما فى التثنية وأما فى العطف فقتضاها ثبوت الحكم فى المعطوف عليه قبل العطف ولهذا يقع واحدة فى غير المدخول بها اذا قال أنت طالق وطالق فلما كان المعطوف فى حكم التثنية علم أن الواو يفيد المعية والقران فاحتيج الى الجواب (قوله وقيد بتساوى قيم العبد الخ) فيه بحث لانه لو كان

لم تبق الثانية محلا ليتوقف نكاحها على عتقها) فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها (وأما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا) اشارة الى هاتين المسئلتين (كذلك) أي آخر الكلام مغير لاوله أما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى وأما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق أبي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب أن يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا الاول الكلام (بخلاف الامتين) أي في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال أعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف أول الكلام على آخره وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الحصيري فقيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال أجزت نكاح هذه وهذه فانه أفرد لكل واحدة منهما تحريرا في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو أفرد هنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين بان قال أعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما (وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة في قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب هي) أي المشاركة (اذا افتقر الآخر الى الاول فيشارك الاول) أي آخر الكلام أوله (فيما تم به الاول بعينه) أي بعين (ما تم لا بتقدير مثله) أي مثل ما تم (ان لم يمتنع الاتحاد) أي ان لم يمتنع أن يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه (نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق

من الثلث (قوله لم تبق الثانية محلا ليتوقف) أي لم يبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال ليتوقف لانها بقيت محلا لان تنكح بعد الصبر ورتها حرة (قوله ولا يعتق من الاول الا بعضه) الحاصل ان عند أبي حنيفة رحمه الله يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام عتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الآخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق أو الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت (قوله وقد تدخل بين الجملتين) الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدأ أو جزاء الشرط أو نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينها في ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينها في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب وأما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية أو بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها (قوله وانما تجب هي اذا افتقر الآخر الى الاول) هذا حكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل أنت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الثاني (قوله لا بتقدير مثله) لانه خلاف

نجة الاولى أقل يخرج من الثلث فلا يكون ما ذكره دليلا على اشتراط التساوي وانما يظهر اشتراط حكم التساوي بحكم جميع العبيد وهو عتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث (قوله بل بطل التوقف الخ) وذلك لان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه لو تزوج أمة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة أصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل الابتداء النكاح منضمة ولذا بطل نكاح الثانية بعدما عتقت الاولى قبل الفراغ من التكلم بعتقها كذا في التحقيق (قوله وعندهما يتغير من براءة الى شغل) ولا يتغير الى الرق لان عتق البعض عتق الكل عندهما فمعتق البعض حر مديون يقبل شهادته خلافا لابي حنيفة فان عنده اذا أعتق المولى بعض عبده عتق ذلك القدر ويسعى في بقية قيمته لمولاه ويكون كالمكاتب في عدم قبول شهادته (قوله وفيما هذا لا يثبت الخ) بل يعتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث مجانا لان زعمه معتبر في حق الغرم عليه لا في حق النقض للعتق الثابت (قوله لا بتقدير مثله) لانه خلاف الاصل فائدته تظهر فيما اذا كان قال لها كلما حلفت

أيضا كذلك قال (ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق أو الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت) أقول فيه بحث لان المتبادر من قوله متفرقا متراخيا مع سكوت أن لا يكون نفس السكوت فاصلا وليس كذلك بل صرح في شروح الجامع الكبير والتحقيق ان في صورة السكوت يعتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث مجانا لان زعمه معتبر في حق الغرم عليه لا في حق النقض للعتق

فلا يقع الثلاث عند أبي حنيفة رحمه الله هنا بخلاف التكرار) فانه يمكن أن يتعلق الاجزية المتكررة بشرط متحد فيه تعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله أي لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم أبو يوسف ومحمد رحمهما الله (أو بتقديره) أي بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله (ان امتنع) أي الاتحاد (نحو جاءني زيد وعمرو ولا بد أن يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو) وبعضهم أوجبوا الشركة في عطف الجمل أيضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة لا تجب الزكاة على الصبي كما لا تجب الصلاة عليه) يشبه أن يكون هذا الحكم عندهم بناء على أنه يجب أن يكون الخطاب بأحدهما عين الخطاب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله تعالى أقيموا الصلاة لا يكون مخاطبا بقوله تعالى وآتوا الزكاة لكنا نقول انما لا تجب الزكاة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من أهلها لا للقران في النظم والقائل بوجوب الزكاة على الصبي يقول الخطاب بالصلاة والزكاة يتناول الصبيان لكن العقل خصصهم عن وجوب الصلاة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكاة اذ هي عبادة مالية يمكن أداء الولي عنه (وهذا فاسد عندنا) الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل (لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق يعني العتق بالشرط أيضا لان الاصل في الواو الشركة وهذه انما تثبت اذا عطفت على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فتكون الواو على أصلها وعطفت الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء) لما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي أن لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع فأجاب بأنها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونهما جملتين اسميتين

الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة (قوله أو بتقدير مثله) عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاء معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا أجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء (قوله لانها) أي الزكاة عبادة محضة لكونها أحد أركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد في العبادة المحضة من نيته وعزيمته ممن عليه الاداء أو ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من أهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن أهلا لها لما صح ايمانه وصلاته وصيامه فالاولى أن يقال انه أهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادات عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة (قوله يمكن اداء الولي عنه)

بطلاقين فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وكذا لو قال لامرأته أنت طالق ان دخلت هذه الدار فان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة لا تطليقة أخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة لطلقت ثنتين (قوله يعرف بالتأمل) لان قوله لا بتقدير مثله مفسر لقوله بعينه فاذا جعل وبتقديره معطوفا على لا بتقدير مثله كان هذا أيضا مفسرا لقوله بعينه فيلزم أن يكون مقابل الشيء مفسرا له وقد يوجه كلام المصنف بأن المراد من قوله بعينه العينية بحسب الاطلاق أعني المجيء المطلق في جاءني زيد وعمرو مثلا ومن امتناع الاتحاد الامتناع بحسب التقييد فان مجيء زيد غير مجيء عمرو وان اشتركا في كونهما مجيئا فعلى هذا يكون قوله لا بتقدير مثله أو بتقديره تقسيما لقوله بعينه فلا محذور فتأمل (قوله ولهذا أجمعوا على انه من عطف المفردات) أجاب عنه في فصول البدائع أن كونه من عطف المفرد لفظا لا ينافي تقدير المثل رعاية للمعنى اذ التقدير نوعان أحدهما لتصحيح اللفظ والمعنى وثانيهما لتوضيح المعنى كما قال عبد القاهر في تقدير اللام بين المضاف والمضاف اليه وهذه من الثاني وبالجملة لما كان المجيء متعددا في الخارج بخلاف دخول الدار فانه متحد مفهوما وخارجا أراد المصنف اظهار الفرق بتقدير المثل في الاول حكما لا حقيقة (قوله وقد عرفت ذلك في مسئلة الوضوء) حيث قال ثم تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب أن يقدر في الكلام متعددة (قوله لما صح ايمانه وصلاته وصيامه) أجيب عنه بأن الواجب في العبادات المحضة والانابة فيها كمال

الثابت قال (لا على قوله بتقدير مثله على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى يعرف بالتأمل) أقول لانه يقتضي أن يكون مقابل الشيء مفسرا له فقال

يرجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء، واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وأيضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فتحمل على الشركة ما أمكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبله حقيقة كما في المفرد أو حكما كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فحينئذ يحمل على الشركة لتكون الواو جارية على أصلها بقدر الامكان أما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها أصلا كما في أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء لكفى أن يقول وضرتك فقوله بخلاف وضرتك طالق يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط (ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا معطوفا على الجزاء لا قوله وأولئك هم الفاسقون) أى ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدى حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الخ فان قوله تعالى ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله تعالى وأولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في وأولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الآخر

يعنى عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا عجز عن اداء الماليات لانها تتأدى بالنائب والجواب أنه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا الا يوجد في الصبي (قوله فدليل المشاركة في الجزاء) أى فيما هو جزاء القذف وحده وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحده له قلت الامر كذلك فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا أمر مناسب لازالة ما لحق بالمقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذى منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسى لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا من قبيل ألم نشرح لك صدرك وهو أبلغ من لا تقبلوا شهادتهم وأوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير (قوله ودليل عدم المشاركة قائم في وأولئك) هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في أولئك فيجب أن يكون عطفا على الجملة الاسمية أعنى قوله والذين يرمون الى آخره وفيه بحث أما أولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض وأما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله

الاختيار ليمتاز عن العادة ولهذا اشترطوا لوجوبها البلوغ الذى لا يحصل كمال الاختيار والعقل الا معه غالبا وأما الايمان والنوافل فيكفي فيها الاختيار ولتوسعا لحالها (قوله ليحصل معنى الابتلاء) يرد عليه بأن الشارع أنابه والاختيار الكامل له والعبادة المالية لتطهير المال وسد خلة الفقراء لا للابتلاء فقط وما لا يدرك كله لا يترك كله (قال المصنف واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد) فيه بحث وهو ان هذا يدل على أن كونه في قوة المفرد فرع عطفها على الجزاء والمفهوم من كلام المتن عكسه فالشرح لا يطابق المشروح اللهم الا أن يجعل كونها في قوة المفرد في كل من الموضعين بمعنى آخر ويجعل أحد المعنيين أصلا لعطفها على الجزاء والآخر فرعا له وفيه تأمل (قوله بدليل افراد الكاف) بل بأن حكاية الحال القائمة لا تصلح جزاء وزجرا من الحكام وتأويل قوله أولئك هم الفاسقون بفسقوهن خلاف الظاهر فلا يصار اليه بلا ضرورة وعلى هذا يندفع الوجه الثانى من بحثه (قوله شائع عند اختلاف الاغراض) بهذا ظهر ان ايراده في المطول على قول الخطيب وهو حسبي ونعم الوكيل كلام الرازى لا رد لذلك التركيب مطلقا كيف وقد وقع نظيره في القرآن العظيم وهو قوله عز من قائل وما واهم جهنم وبئس المصير وقد حققناه في حواشى المطول فلينظر فيه (قوله جائز في خطاب الجماعة الخ) على تأويلها بالجمع أو القبيل وفيه بحث وهو ان هذا يناقض ما ذكره في بحث الالتفات من المطول في قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لمن يتلقى الكلام لا للمخاطب الاول حيث لم يقل من بعد ذلكم وقد يتوهم التوفيق بينهما بأن مراده بما ذكره في التلويح انه يجوز افراد كاف الخطاب في كلام خوطب فيه الجماعة ولكن بأن يكون

(أما أولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض) أقول هذا مخالف لما ذكره في المطول في بحث فهو حسبي ونعم الوكيل قال

وغرة هذا تأتى فى آخر فصل
الاستثناء ان شاء الله تعالى (الفاء للتعقيب فلهذا تدخل فى الجزاء فان قال ان دخلت
هذه الدار فهذه الدار فانت
طالق فالشرط أن تدخل
على الترتيب من غير تراخ
وقد تدخل على المعلول
نحو جاء الشتاء فتأهب

عقل المتكلم أو السامع
بحسب فهمه من ظاهر
كلامه فلا يخرج قول
الدهرى أنبت الربيع
(قوله أوردنا على سبيل
الحصر الخ) لا يريد أن
تقسيمه عقلى وحصره
قطعى دائر بين
النفى والاثبات بل انه
على اسلوبه ومرتب مجموع
على سبيله فلا يرد أنا لو
جعلناه دائرا بين النفى
والاثبات بأنه اذا لم يكن
اللازم صفة للملزوم فان
كان أحدهما حاصلا فى
الآخر فهو الحلول والا فان
كان سببا فهو السببية
والا فهو الشرطية ورد
المنع على الاخير وأما
كلام غيره فلم يكن على
هذا الاسلوب ومضبوطا
على هذا السبيل فان قيل
جعل أنواع العلاقة على
مقتضى تقسيمه متقابلة
متباينة مع انه لا امتناع
فى اجتماعها مثلا اطلاق
المشفر على شفة الانسان
ان كان على التشبيه
يكون استعارة وان كان
على الجزئية كان مجازا
مرسلا قلنا ان المصنف ليس فى صدد تقسيم المجاز على أنواعه بل فى تقسيم العلاقات ولا ريب فى تباين
فكيف
العلاقات حقيقة وتغايرها بالذات فما قيل انه قصد تمايز الاقسام بالاعتبار ليس بشئ (قوله فى بعض الازمان الخ) أى السابق على حال

تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدا بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار أى اجلدوا الذين يرمون فهى أيضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلا بد فى الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأى الاكثر وحينئذ يصح أن يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون (قوله وغرة هذا تأتى) من ان قوله الا الذين استثناء من أولئك هم الفاسقون أو من غيره وان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة أم لا (قوله وقد تدخل على المعلول) هى بالحقيقة جواب شرط محذوف أى اذا كان كذلك فتأهب فان قلت لا شك فى ان العلية والمعلولية فى وجود الشتى والارواء لا فى مفهوميهما والعلة يجب أن تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه فى الوجود

القصد بكاف الخطاب كل من يتأتى الكلام لا هذه الجماعة المخاطبة فى الكلام فردا فقط وفيه نظر لانه يلزم أن يخاطب اثنان فى كلام واحد من غير تثنية أو جمع أو عطف وقد صرح فى المطول فى بحث التغليب ببطلانه (قوله على أن التحقيق الخ) أخره مع كونه مبنيا على منع ما سبق على التسليم لان مبناه على الحذف والتقدير (قوله ولو سلم ان الذين الخ) قيل مجيبا عن أول وجوه بحثه ان الاصل عطف الخبر على الخبر والانشاء على الانشاء كما علم ولا يعدل عنه ما أمكن وعن الثانى أن الاصل أن لا يخاطب الجماعة بكاف الخطاب المفردة وبالعكس فلا يصار اليه عند الامكان بل عند الضرورة وعدم وجدان محمل آخر كما فى قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك وعن الثالث والرابع أن صورة الجملة معتبرة فى مناسبة العطف وفى سائر المقاصد المرعية فى علم المعانى كما قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى قل لو أنتم تملكون الآية وكما علم فى مسئلة أنت طالق وأنت مريضة والذين يرمون فى مذهب مبتدأ صورة ومعنى وفى مذهب صورة فاعتبار ذلك أولى ووجوب التأويل فى الانشاء الواقع خبر مبتدا ممنوع كما فى كيف زيد مع أن الاصل رعاية صورة الانشاء المقدر فى انشائه معنى والتأويل فى أمر آخر لرعاية الحكم اللفظى لا لتحصيل المعنى وقد يجاب عن الرابع بان كون الذى يرمون مبتدأ يؤيد ما قبله أعنى قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا الآية وما بعده أعنى وأولئك هم الفاسقون اذ حينئذ تتحقق المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه وكون النصب هو المختار فى أصل التركيب لا ينافى عروض أمر فى مادة مخصوصة به يصير الرفع مختارا (قول المصنف الفاء للتعقيب ولهذا تدخل فى الجزاء) اعترض عليه أولا بان دخول الفاء على الجزاء لكون الجزاء عقيب الشرط والفاء للتعقيب فان استفيد كونه للتعقيب من ذلك الدخول لزم الدور والجواب أن المستفاد من ذلك الدخول العلم بكونه للتعقيب لا نفس الكون فلا دور كما فى كل برهان انى وثانيا بان فاء الجزاء لا يقتضى التعقيب فكيف يستدل به على أنه للتعقيب ألا يرى أن الامام أبا حنيفة رحمه الله قال يكبر القوم مع الامام مع ورود قوله عليه السلام اذا كبر الامام فكبروا ألا يرى ان قوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا الاستماع والانصات مع القراءة لا بعدها والجواب أنه لا شك فى أن وجود الجزاء معلق بوجود الشرط وموقوف عليه والتوقف يقتضى السبق فان لم يوجد الزمان فلا بد من الذاتى فالتعقيب فى مثله لو لم يكن زمانيا كان ذاتيا وعقليا ولا ينافيه المعية الزمانية التى فيها الخلاف وثالثا بانها لو كانت للتعقيب لزم فى قول امرئ القيس * بسقط اللوى بين الدخول فحومل * دخول بين على غير متعدد وذا لا يجوز فقط وجوابه انه محمول على بين وسط الدخول فوسط حومل والوسط له أجزاء أو نقول كل واحد من الدخول وحومل مشتمل على منازل مخصوصة فجاز دخول بين عليهما

فكيف يتصور اتحادهما فى الوجود قلت تسامح فى ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والا فالسقى يحصل بمجرد وضع الماء على كفه أو صبه فى حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الرى ولهذا صح أن يقال سقاه فما أرواه وأما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الا انه فى معنى الارادة أى أراد النداء وأردت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان تكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتأخر فى الرتبة (قوله ولن يجزى ولد والده) يعنى ان لو الد سبب لحياته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحياته الحكمية لان الرق موت حكمى فالفاء ههنا لمجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا للموجب العتق (قوله فهو حر) مع الفاء يقتضى القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل أن يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط أى اذا كان كافيا فاقطعه (قوله وقد تدخل على العلل) دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهى مستفيض فى كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف المصنف رحمه الله لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذى هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التى دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فتكون تلك العلة التى دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وأنت خبير بأن ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى فى مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه للذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وأيضا العلة الغائية انما تكون علة للعلية

باعتبار منازلهما ويكون المعنى من بين منازل الدخول نحو مل (قوله لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد) أى لم يتحقق من الافعال الحسنة الا فعل واحد والا فى الخارج يتحقق من الفاعل فعل آخر كما دل عليه قوله والارواء لا يحصل الخ فالتسامح بناء على عدم تحقق الفعل الحسى المتعدد (قوله والا فالسقى الخ) قيل ليس المراد فى قولهم سقاه فارواه مطلق السقى كما هو المراد فى قولهم سقاه فما أرواه بل مقدار يكفى للارواء حتى لو قيد به فقيل سقاه مقدار يكفى للارواء فارواه لم تفسد العبارة (قوله وأردت جدالنا فيه) بحث اذ لا احتياج فى آية الجدال الى تقدير الارادة لان اكثار الجدال فعل زائد على اصل الجدال فتحقق فيه التعقيب اللهم الا أن يقال كثرة الجدال أيضا من الجدال فينافيها قوله تعالى قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فلا بد من تقدير الارادة (قوله ليس الابشار الخ) وفى بعض النسخ ليس الامر بالابشار كما فى اخواته قيل وجه الاولوية ان المقصود ههنا تحصيل البشارة لا الامر بها (قوله وانما هو علة غائية للاخبار بذلك) فيه بحث وهو ان ليس الامر بالامور المذكورة علة غائية للاخبار بل نفس تلك الامور ألا يرى أن الباعث على الاخبار بكون العبادة حقا له مثلا هو أن يعبدوا لا ان يؤمروا بالعبادة (قوله وأيضا العلة الغائية) قال الفاضل الشريف هذا صحيح فى العلة الفاعلية فى الفعل والغاية علة لذاته لا لعلته والواقع بعد الفاء هو الفعل كالاخبار مثلا لا العلة الفاعلية التى هى الخبرة فهذا الاعتراض

(وأنت خبير بان ليس الابشار علة غائية الاتيان الغوث) أقول لم يقل ليس الامر بالابشار كما قال فى الصورة التى بعده مع ان الواو فيه أيضا صورة الامر لان المقصود ثمة ليس الامر بالابشار بل تحصيل البشارة

يجزى ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعث هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف هو حر ولو قال للخياط أيكفينى هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفى يضمن كما لو قال ان كفانى فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد أتاك الغوث ونظيره

اعتبار الحكم فى المجاز باعتبار ما كان عليه وفى اللاحق فى المجاز بالمشارفة أى باعتبار ما يؤل اليه ولم يقيده بامتناع حصوله فى هذا الزمان لان قولك هذا القتيل قتلته أمس وهذه الخمر عصرتها فى السنة الماضية حقيقة مع امتناع الحصول فى زمان وقوع النسبة وهذا الحى قتلته بالامس مجاز بحسب الكون مع حصول المعنى الحقيقى وهو الحياة للمسمى المشار اليه حال اعتبار الحكم وهو القتل فلا يكون الامتناع فى ذلك الزمان ضابطا للحقيقة ولا للمجاز على ما ذكره السيد الشريف رحمه الله ولا نزاع فى مجازية قوله

تعالى وآتوا اليتامى أموالهم وقوله انى أرانى أعصر خمرا ولو فرض أنه صار خمرا وقت الاخبار بذلك ومثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا

اد الى ألفا فانت حر يعتق فى الحال وكذا انزل فانت آمن) اعلم أن أصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة تكون علة غائية للعلة فتصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن ذا هبه ✱ فدعه فدولته ذاهبه وتظائره كثيرة وانما قلنا يعتق فى الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن أن يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكذا ان تجعل الماضى بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة أما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتنى أكرمتك ولا تقول ائتنى أكرمتك بل يجب ان تقول ائتنى أكرمك وكذا فى الجملة الاسمية تقول ان تأتنى فانت مكرم ولا تقول ائتنى فانت مكرم فكما لا تجعل ان المقدرة الماضى بمعنى المستقبل فكذلك لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل أيضا بل أولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضى قريب اليه لاشتراكهما فى كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضى بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الاولى (ثم للترتيب مع التراخى وهو) أى الترتيب مع التراخى (راجع الى التكلم عنده) أى عند أبى حنيفة رحمه الله (والى الحكم عندهما فان قال أنت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم تكن مدخولا بها يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده فى غير المدخول بها) أى عند أبى حنيفة رحمه الله فى غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه أبقى هنالك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق فى تقديم الجزاء (يقع الاول) أى فى الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال أنت طالق وسكت لان التراخى عنده انما هو فى التكلم (ويلغو الباقى) لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها (وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثانى) أى وقع فى الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وأنت طالق (ولغا الثالث) لعدم

ليكون

العلة لا العلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فتتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار (قوله اد الى الفا فانت حر يعتق فى الحال) بخلاف اد الى ألفا وأنت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تأدية الالف وهذا معنى كون الحال قيد العامل أى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا ائتنى وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء فأجاب عنه بانه من باب القلب أى كن حرا وأنت مؤدى الى الفا أو هى حال مقدرة أى اد الى الفا مقدرا الحرية فى حالة الاداء أو الجمل الحالية قائمة مقام جواب الامر أى اد الى ألفا تصر حرا أو الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية تتأخر عن الاداء (قوله يقع الاول أى فى الحال) لانه وان وجد فى آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال

مدفوع (قوله والاقرب ما ذكره القوم الخ) اعترض عليه صاحب التحقيق بان هذا الذى ذكره فى عامة الكتب ليس بصحيح لان فاء العلة لا يختص بما له دوام يقال لا تصل فقد طلعت الشمس وأفطر فقد غربت الشمس وللعبد أخرج فقد خرج الامام وارجع فقد دخل ولا شك أن الطلوع والغروب والخروج والدخول مما لا دوام لها أجاب عنه جدى فى فصول البدائع بان العلل فى الكل دائمة حكما وفصله فى الحواشى حيث قلنا لها دوام حكمى لان مراد من قال لا تصل فقد طلعت الشمس مثلا النهى عن الصلاة لفساد الوقت فاما أن يريد فقد فسد الوقت وانقضى فساده ولا معنى للنهى حينئذ أو يريد النهى ما دام فساد الوقت باقيا وهو الحق فقد أراد دوام أثره بلفظ يدل على دوامه وهو المراد بالدوام الحكمى وكذا المراد فى غيره من الامثلة والتحقيق أن ما قبل الفاء لما كانت علة غائية ومقصودا من الاخبار بما بعد الفاء للمتكلم فقد ظهر ان مقصوده ان ترتب ما قبل الفاء على ما بعده فلا بد أن يريد معنى يصلح لان يقصد الى أن يترتب عليه الا يرى أنه لو قال أبشر فقد أتاك الغوث انقطع وانعدم يكون معنا وجعا فليتأمل (قوله فان الواو للحال) اذ العلة تحقيقها غير ممكن لان عطف الجملة الخبرية على الجملة الانشائية لا يجوز لكمال الانقطاع بينهما فاذا تعذر العطف استعير للحال (قوله من باب القلب) ورد بان اعتبار القلب انما هو فى الخطابيات وفى كلام البلغاء والتمسك به فى المقام الاستدلالى وما قد يصدر عن العوام ضعيف (قوله أو هى حال مقدرة) ورد بان الحال المقدرة قليل فلا يعتبر فى المقام الالزامى (قوله او الجمل الحالية الخ) ورد بان اقامة الجملة الحالية مقام جواب أمر غير مرغوب ومطرد (قوله أو الحال وصف الخ) ورد بان الحال على تقدير كونه وصفا انما هو وصف للمؤدى الذى هو ذو الحال لا للاداء فلا يقتضى تأخر الحرية عن الاداء (قال المصنف ثم للترتيب مع التراخى) وأما قوله تعالى وانى لغفار لمن تاب

المحل وفائدته تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق (وفى المدخول بها) أى ان قدم الجزاء ولم يذكره للعذر السابق (نزل الاول والثانى) أى يقعان فى الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عنهما ثم قال أنت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها تكون محلا فيقع تطليقتان (وتعلق الثالث) لقربه بالشرط (وان قدم) أى الشرط (تعلق الاول ونزل الباقى) وهذا ظاهر وانما جعل أبو حنيفة رحمه الله التراخى راجعا الى التكلم لان التراخى فى الحكم مع عدمه فى التكلم ممتنع فى الانشاآت لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما فى التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول أنت طالق وليس هذا القول فى الحال تطليقا أى تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط (بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءنى زيد بل عمرو

لا يكون كلاما واحدا فيتوقف أوله على آخره واذا اعتبر التراخى فى التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر (قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وأنت طالق) فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا فى حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول أعنى المبتدأ فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ فحينئذ لا يثبت به شئ قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخى فاذا اقام السكوت مقام التراخى بقى الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف فى صحة العطف واثبات المشاركة فى المبتدا بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثانى والثالث (قوله وانما جعل أبو حنيفة رحمه الله) التعليل المذكور يخص الانشاء وماذكره غيره من ان المطلق التراخى فينصرف الى الكامل وهو فى اللفظ والحكم جميعا وأيضا دخلت كلمة التراخى على اللفظ فيظهر أثرها فيه أيضا يعم الخبر والانشاء (قوله كان التكلم متراخيا تقديرا) جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال (قوله بل للاعراض عما قبله) أى جعله فى حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته أو نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفى الاول

وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى والاهتداء اما قبل الايمان أو معه اذ لا يتصور الايمان مع عدم الاهتداء وكذلك العمل الصالح فالمراد بالاهتداء والله أعلم اما اثبات الاهتداء والدوام عليه أو زيادته كما قال الله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وكل من الدوام والزيادة انما يكون بعد الايمان بزمان (قوله ثم الاتصال صورة كاف الخ) فيه بحث وهو انه قد تقدم انه اذا قال اعتق ابى هذا وسكت ثم قال وهذا يعتق كل الاول ونصف الثانى فقد أثبت الشركة فيما تم به المعنى مع عدم الاتصال صورة فان قيل بوجود الاتصال المعنوى هنالك وكفايته فى اثبات الشركة فليقل بكفايته هنا أيضا اذ قد أثبته ثمة قبيل بدلالة ثم فلا حاجة الى قوله ثم الاتصال الخ وأيضا لما وجد فيه الاتصال صورة ومعنى كما تبين من تقريرنا لم يبق لقوله ثم الاتصال صورة كاف فى صحة العطف وجه ويمكن انه يقال المسئلة فى أعتق ابى هذا مبنية على عدم التراخى والا لم يتوقف على المغير (قوله يخص الانشاء) يمكن ان يمنع الاختصاص بان حاصل كلام المصنف ان التراخى لو كان راجعا الى الحكم فقط لزم أن يكون فى الانشاء أيضا كذلك اذ لا قائل بالفصل فيلزم تخلف الحكم عن التكلم فى الانشاء وهو باطل لانه ايجاد معنى بلفظ يقارنه فى الوجود فوجب ان يرجع الى التكلم مطلقا لئلا يلزم هذا المحذور هذا وفى قول المصنف ان التراخى فى الحكم مع عدمه فى التكلم ممتنع بحث وهو ان أحدا لو قال لامرأته انت طالق غدا لكان التكلم فى الحال والحكم انما يتحقق فى الغد مع كونه انشاء فان قلت التكلم متراخ تقديرا كما فى التعليق قلت ذكر صاحب الكفاية فى بيان الصلح فى الدين فرقا بين التعليق والتقييد ان التقييد بوقت بمنزلة الاضافة الى ذلك الوقت والاضافات أسباب فى الحال بخلاف التعليق حتى ان من حلف لا يطلق امرأته فاضاف الطلاق الى الغد وقال انت طالق غدا يحنث فى يمينه ولو علق طلاقه بمجيء الغد فقال انت طالق

له بخلاف ما بعده من الصور قال (فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو الخ) أقول لم يعطف قوله لا وجه لاثبات الشركة على قوله لا وجه لتقدير الواو بل وسط بينهما قوله ولما جعل هذا فى حكم المنقطع عما قبله لان انتفاء وجه اثبات الشركة فيما ذكر انما يترتب على جعل هذا فى حكم المنقطع دون خصوص جعل ثم بمنزلة السكوت فلو عطف عليه لم يفهم هذا قال (التعليل المذكور يخص الانشاء) أقول لا اختصاص له به لان حاصل كلام المصنف رحمه الله تعالى ان التراخى لو كان راجعا الى الحكم فقط لزم أن يكون فى الانشاء أيضا كذلك فيلزم تخلف الحكم عن التكلم فى الانشاء وهو باطل لا ايجاد معنى

قال فى الحاشية ما حاصله ان المجاز باعتبار ما كان أو ما يؤول ان كان فى الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ورد لا لتنافى على ان يكون المعنى

ولهذا قال زفر في قوله له على ألف درهم بل ألفان يجب ثلاثة آلاف لانه لايملك ابطال الاول كقوله أنت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا في العرف نفي انفراده) ذا اشارة الى التدارك أى التدارك في الاعداد بكلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفا (نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لايحتمل الكذب) أى الانشاء لايحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لايحتمل الكذب (فقلنا) تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اى لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا (يقع الواحدة اذا قال ذلك) أى قوله أنت طالق واحدة بل ثنتين (لغير المدخول بها) فانه اذا قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة وقعت واحدة ولا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين (بخلاف التعليق) وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فأنت طالق واحدة بل ثنتين (فانه يقع الثلاث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول) أى الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط (وافراد الثاني بالشرط مقام الاول) أى قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول (ولا يملك الاول) أى الابطال المذكور (ويملك الثاني) أى الافراد المذكور فتعلق بشرط آخر) أى تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان أحدهما ان دخلت الدار فأنت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار الثلاث فأنت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث (فصار كما اذا قال لا بل أنت طالق ثنتين ان دخلت الدار بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا) أى بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو

نحو جاء في زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي أن يقع وبعضهم ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع أولا من الغلط وبالجملة لو وقعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال (قوله ولهذا قال زفر) أى ولكونها للاعراض يلزمه ثلاثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف أول الكلام على آخره فلزوم الثلاثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما أقر به أولا لا نفي أصله فكأنه قال أولا له على ألف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وأبطله وقال بل مع ذلك الالف ألف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على ألف درهم بل ألف ثوب حيث يلزمه الجميع (قوله بخلاف الواو) يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فأنت طالق واحدة وان دخلت الدار فأنت طالق اثنتين فيقع

اذا جاء الغد لا يحنث ولو اعتبر التكلم متراخيا تقديرا في صورة التقييد لما حنث في الحال فليتأمل (قوله يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال) هذا اذا لم يذكر بطريق الحكاية نحو قوله تعالى بل افتراه بل هو شاعر وههنا بحث وهو ان ما ذكره منقوض بقوله تعالى ام يقولون افتراه بل هو الحق فان بل فيه للابطال وليس بطريق الحكاية ويمكن ان يدفع بان ابطال الاول حصل من الهمزة للانكار لان ام هي المنقطعة الكائنة بمعنى بل والهمزة فيكون بل هو الحق للاخذ في اثبات انه المنزل من الله سبحانه (قوله لايملك ابطال الاول والرجوع عنه) أشار بالعطف التفسيري الى ان الرجوع هو المراد بابطال الاول فلا ينافي ما اختاره أولا من انه ليس معنى التدارك ان الكلام الاول باطل (قوله ثم تدارك ذلك الانفراد) لا المنفرد حتى يراد انه لا يملك ابطال الاول اذ ليس هو في الحقيقة ابطالا بل اثبات أمر آخر معه بخلاف ما اذا اختلف الجنسان (قال المصنف لان المراد بالتدارك تدارك الكذب) رده جدي في فصول البدائع بان بل لتدارك الغلط والغلط أعم وحاصل المسئلة بانه كما يتلفظ بوجود مدلوله فلا يمكن اعدامه

بلفظ يقارنه في الوجوب فيجب أن يرجع الى التكلم مطلقا دليل لهذا المحذور (قال المصنف رحمه الله تعالى ان الانشاء لايحتمل التدارك لان المراد بالتدارك الكذب والانشاء لايحتمل الكذب) أقول فيه بحث لانا سلمنا ان الانشاء لايحتمل الكذب لكنه يحتمل الغلط والتدارك لا يجب أن يكون تدارك الكذب بل قد يكون تدارك الغلط ولهذا استعمل النحرير لفظ الغلط مكان الكذب

الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لادليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط
المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثانى مقامه كان من قضيته اتصاله
بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس فى وسعه ابطال الاول وفى وسعه افراد الثانى
بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل أنت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين
لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وغلط بعضهم بأن ذلك بحسب
اللغة وهو ممنوع لابد له من نقل عن أئمة اللغة كيف وقد أجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف
مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما
لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثانى معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد
ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق (قوله لكن للاستدراك) أى التدارك وفسره
المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ماجاءنى زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم
مجىء عمرو أيضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفى المفتاح انه يقال لمن توهم أن زيدا جاءك دون
عمرو فبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفى
فيجب أن يكون ماقبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطفت بها جملة فهو يحتمل الاثبات فيكون ماقبلها
منفيا ويحتمل النفى فيكون ماقبلها مثبتا فيكفى اختلاف الكلامين سواء كان المنفى هو الاول أم الثانى
ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءنى زيد
لكن عمرو لم يجئ أو لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (قوله وهى بخلاف بل) ذكر النحاة انها فى عطف

ـبين هو موجود (قوله وفيه نظر اذ لادليل الخ) أجاب عنه جدى فى فصول البدائع بانه يقتضى اقامة
الثانى مقام الاول الذى أبطل اتصاله بالشرط بلا واسطة ولما لم يكن فى وسعه ابطال الاول وجب تقدير
شرط آخر ليعمل بقصده اذ لو لم يقدر لا تصل بواسطة وليس بقصده وله كالحلف بيمين عكس الواو على قول
أبى حنيفة فانه انقرر الاول فيقتضى الاتصال بذلك الشرط بواسطة (قوله لكنا نقول لا نسلم الخ) قال
الفاضل الشريف ولقائل ان يقول هذا المنع لم يقع موقعه لان المذكور فى كلام فخر الاسلام ان بل لما كان
لابطال الاول واقامة الثانى مقامه كان من قضيته شيآن أحدهما الاتصال بذلك الشرط بلا واسطة
والثانى ابطال الاول وليس فى وسعه ابطال الاول الخ فحاصل كلامه ان معنى بل موقوف على الابطال لان
الاتصال بذلك الشرط ابتداء موقوف عليه فلا يرد المنع (قوله كيف وقد أجمعوا الخ) رد عليه بان هذا
التقرير لتوضيح المنع لا لتصحيح النقل (قوله لانا نقول انما قصد الخ) يرد عليه بان مراد فخر الاسلام انه اذا
أبطل المعطوف عليه كان كان لم يكن فكان المعطوف عليه متصلا بلا واسطة حكما فاذا لم يعتبر ابطاله
لكونه رجوعا ينبغى ان يعتبر قصده الاتصال بلا واسطة لانه عليه لا له ففيه تغليظ الزامى لا تحقيق (قوله
أى التدارك) أشار الى عدم الفرق بين الاستدراك والتدارك فى الاصطلاح رد المازعم البعض
ان التدارك انما هو باعتبار غلط المتكلم فى الكلام والاستدراك باعتبار توهم السامع وانه يأتى بعد
الاثبات والنفى والاستدراك لا يكون الا بعد النفى (قوله وفى المفتاح انه يقال الخ) فليكن على ماذكر فى
المفتاح لقصر القلب وعلى ماذكره المحققون من النحاة لقصر الافراد وقد يلفق بين الكلامين بأن
مراد النحاة توهم انتفاء المجىء عن عمرو بعد نفيه عن زيد ومراد صاحب المفتاح توهم مجىء زيد دون عمرو
وفى صدر الكلام والتوهمان على الوجه المذكور يمكن اجتماعهما وفيه بحث لان المفروض لما كان
اعتقاد المخاطب الملابسة بين المتعاطفين بحيث يتوهم من انتفاء المجىء عن احدهما انتفاؤه عن الآخر فاما
ان يعتقد مجيئهما أو عدم مجيئهما فلا يتأتى التصور المذكور كما لا يخفى (قوله فهو لا يحتمل النفى) أى

اختلاف ماقبلها وما بعدها وهى
بخلاف بل) اعلم ان
لكن للاستدراك فان
دخل فى المفرد يجب أن
يكون بعد النفى نحو
ما رأيت زيدا لكن عمرا
فانه يتدارك عدم رؤية
زيد رؤية عمرو وان
دخل فى الجملة لا يجب
كونه بعد النفى بل يجب
اختلاف الجملتين فى
النفى والاثبات فان كانت
الجملة التى قبل لكن
مثبتة وجب أن تكون
الجملة التى بعدها منفية
وان كانت التى قبلها
منفية وجب أن تكون
التى بعدها مثبتة وهى
بخلاف بل فى ان بل
للاعراض عن الاول
ولكن ليس للاعراض
عن الاول (فان أقر
لزيد بعبد فقال زيد
ماكان لى قط

الحقيقى حاصلا للمسمى فى
حال تعلق الحكم به فى
مثل وآتوا اليتامى
أموالهم وأعصر خمرا
وضع الكلام على أن
يكون حقيقة اليتم
حاصلة لهم وقت الايتاء
وحقيقة الخمر حاصلة له
حال العصر فلو حصل
المعنى الحقيقى فى هذه
الحالة كما هو مقتضى
وضع الكلام لم يكن اللفظ
مجازا بل حقيقة فيجب
أن يكون الحصول فى
زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان أو لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤل وان كان فى الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما دل

لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل أن يكون تكذيبا الاقرار فيكون) أي

النفي (ردا الى المقر ويمكن أن لا يكون تكذيبا اذ يجوز أن يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فأقر به لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكنه لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه) أي على قوله لكن لعمرو (بشرط الوصل) لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكر في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض (وعلى هذا قالوا في المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باع مني أو وهب لي بعد القضاء أن الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه اذا وصل فكأنه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد معا

الجمل نظيرة بل أي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حيث يختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكأنه مظنة أن يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم فني بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف بل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخباران أحدهما نفي والآخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه (قوله لكن لعمرو) في كتب الاصول لكنه لعمرو فغيره الى العاطفة ولم يغيره في المسئلة الثانية تنبيها على أنه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي أعني قوله ما كان لي قط يحتمل أمرين أحدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني أن لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفي مجازا كما اذا قال له علي ألف درهم وديعة والمصنف عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ماذكروا من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا متراخيا لان النفي حينئذ يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو بمجرد الاخبار (قوله وعلى هذا قالوا) أي اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو انها له وجحد عمرو فأقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني أو وهبها لي بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكأنه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما

نفي ما بعده لان موجب الاستدراك بلكن اثبات ما بعده ويدل على هذا قوله فيجب أن يكون ما قبلها منفيا بالحصول المغايرة كما لا يخفى (قوله وفيه اخباران أحدهما نفي والآخر اثبات) لكن النفي ليس من أحكام لكن بل يثبت ذلك بدليل وهو لنفي الموجود فيه صريحا (قوله فيكون النفي مجازا) فانه لما كان مدة في تصرف المقر والآن قد وهبه المقر له لعمرو فكأنه لم يكن له قط أو ان يشبه ما هو غير حاصل له الآن بما لم يحصل له قط (قوله كما اذا قال له علي ألف درهم وديعة) حيث يصير على الدلالة على الوجوب مجازا للحفظ (قوله ولا قرينة على ماذكروا من المجاز) وقوله لكن لعمرو يصلح قرينة لذلك أو يحتمل ان يكون معناه انه وان اشتهر انه كان لي لكنه لم يكن لي قط بل كان لعمرو (قوله فقال زيد باع بكر الدار الخ) قال صاحب الكشف قالوا انما يصح هذا الاقرار اذا غابا عن مجلس القاضي حتى يمكن للقاضي تصديق المقر له أما اذا قال ذلك في مجلس القاضي علم القاضي بكذبه لانه علم انه لم يجر بينهما هبة وقبض ولا بيع والكذب لا حكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة (قوله وهو بيان تغيير له الخ) قيل هذا ضعيف فان القول بكون الدار لزيد لا يغير السلب العام عن نفسه كما لا يخفى

وقال فخر الاسلام وأما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط فالصواب أن يقال السر في عدم قبول الانشاء التدارك والابطال ان الغلط الانشائي اذا صدر لا يتخلف عنه موجبه لما عرفت أنه ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود ليفيد ما وجد المعنى لا يمكن رفعه وابطاله بخلاف الاخبار لجواز تخلف مدلوله عنه قال (المصنف رحمه الله تعالى وقال زيد باع مني أو وهب لي بعد القضاء) أقول قال صاحب الكشف قالوا انما يصح هذا الاقرار اذا غابا عن مجلس القاضي حتى يمكن للقاضي تصديق المقر له فاما

عليه الفعل بجنسه فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى

ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت الملك لعمرو بعد ثبوته موجبي الكلامين) وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد (فيكون حجة عليه) أي على المقضي له (لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله) يرجع الى أول البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط أم لا أي يصلح أن يكون ما بعد لكن تداركا لما قبلها أولا فان صلح يحمل على التدارك (والا فهو كلام مستأنف) أي فان لم يتسق أي لا يصلح أن يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا (نحو له على ألف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب) فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا لاقراره بل يكون نفي السبب (بخلاف ما اذا تزوجت الامة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا أجيز النكاح لكن أجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين) في هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه أن لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن لانه لما قال لا أجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن أجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان

معا أعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي أولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بأن ملكه لغيره فلا يصح فالحاصل أن مقارنة الكلامين تثبت بتوقف أول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا ينفصل بعضها عن بعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما يقال من أن النفي هنا التأكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكأنه أقر وسكت أو انه في حكم التأخر لان التأكيد متأخر عن المؤكد أو ان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيد بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه أيضا ترد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم (قوله ثم تكذيب الشهود) اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي الملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو المقضي عليه لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متأخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كان لي قط مستلزما لامرين أحدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد أتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها (قوله ثم ان اتسق) أي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما أكرمت زيدا لكن أهنته بخلاف ما جاء زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه أو يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما أمكن كما في قوله لا لكن غصب حيث حمل على على المتأمل المنصف

(قوله وحينئذ لا حاجة الخ) أي حين ثبت ان الاستدراك بيان تغيير النفي لا حاجة في جواب ما يقال ان المقر له لما نفى الملك عن نفسه من الاصل كان استدراكه اقرارا بالملك الغير الآخر فيكون مردودا كما في المفصل (قوله وذلك بالتقديم والتأخير) باعتبار تقدم الاقرار وتأخر النفي اذ الكلام يحتمل التقديم والتأخير ولا حاجة في هذا الوجه الى ملاحظة كون النفي تأكيدا بخلاف الوجه الثاني والفرق ظاهر (قوله وقد أتلفها بالاثبات لزيد فيضمن) قيل ضمان هذه الدار مبني على ضمان العقار وذا عند محمد والشافعي أما عند أبي حنيفة وأبي يوسف في قوله الاخير فلا ضمان لان غصب العقار غير متصور عندهما وقيل اتفاق لانه ضمان بالقول والعقار مما يضمن كما في سوم البيع والرهن والبيع الفاسد وقال شمس الائمة الا ان أتلفها بالاقرار للغير فيضمن عند الكل كالضمان بالشهادة

اذا قال ذلك في مجلس القضاء فقد علم القاضي بكذبه لانه علم أنه لم يجر بينهما هبة وقبض ولا بيع والكذب لا حكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة قال (وحينئذ فلا حاجة الى ما يقال من ان النفي ههنا لتأكيد الاثبات الخ) أقول اعلم أن المقر اذا بدأ بالاقرار ثم نفى بان قال بعد الحكم هذه الدار لزيد ما كانت لي قط فهي للمقر له ويضمن قيمتها للمقضي عليه اتفاقا وأما اذا بدأ بالنفي فكذلك عندنا وعن زفر ان الدار ترد على المقضي عليه لان قوله ما كانت لي قط كاف في نقض القضاء وقوله لكنها لفلان كلام مبتدأ

وقوع الخطا فى السبب فنفى القرض وأثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا أجيز النكاح لكن أجيزه بمائتين لانه نفى اجازة النكاح عن أصله فلا معنى لاثباته بمائة أو بمائتين وانما يكون متسقا لو قال لا أجيزه بمائة ولكن أجيزه بمائتين ليكون التدارك فى قدر المهر لا فى أصل النكاح فلا يبطل صرح بذلك فى جامع قاضى خان وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفى فى الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد الحكم مقيدا بذلك القيد لا رفعه عن أصله بل انما يفيد اثباته مقيدا بقيد آخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا بطل لم يبق شئ حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح

الباطلة وكلام الشارح يميل الى هذا (قوله وأثبت الغصب فاتسق الكلام) فان قيل مقتضى صحة الاقرار فيما ذكرتم انه اذا شهد أحد الشاهدين ان على زيد ألفا بسبب الغصب وشهد الآخر أن عليه ألفا بسبب القرض ان يقبل شهادتهما لانه لا تفاوت فى ثبوت الحكم عند تعدد السبب اذا كان كل مما يثبت به الحكم لكن لا يقبل شهادتهما بالاتفاق لاختلاف السبب فوجب ان لا يقبل الاقرار أيضا قلنا الفرق ظاهر فان المدعى منكر لاحد الشاهدين ضرورة انه يدعى اما الغصب أو القرض فسقط أحد الشاهدين عن حيز الاعتبار فلا يثبت أصل المدعى اذ لا يمكن ثبوته الا بقول من كذبه المدعى فتكذيبه له كرد اصل ثبوت المال بخلاف مسئلة الاقرار فان تكذيب المقر له المقر ليس فى أصل الثبوت بل فى الجملة ولا يضره ذلك فافترقا (قوله وانما يكون متسقا لو قال الخ) نقل عنه انه قال هذا الذى ذكرنا من ان عدم الاتساق انما هو على تقدير اطلاق النكاح هو الموافق لرواية الجوامع وكتب الاصول والمطابق لما يقتضيه الدليل وتوهم صاحب الكشف انه اذا قيل لا أجيز النكاح بمائة لكن أجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفى فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفى فى الكلام المقيد راجع الى القيد والا يلزم العبث أجاب بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يقيد الاحتراز عن مقيد آخر وأنت خبير بان معنى نفى القيد نفى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفى أصله على الاطلاق بل ربما يدعى دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر ولا معنى لقوله بقيد الاحتراز عن مقيد آخر سوى هذا وكون النفى راجعا الى القيد مما يشهد به نقل أئمة العربية واستعمال الفصحاء فلا وجه لمنعه على انا نقول من الابتداء لا نسلم ان قوله

مقطوع عما قبله لانه ليس لبيان مغير ليتوقف أول الكلام عليه ويصير كشئ واحد فيكون اقرارا بالملك لغير بعد ما انتفى ملكه وعاد الى المقضى عنه فلا يصح هذا الاقرار وان صدقه المقر له كما لو فصل الاقرار عن النفى وأجاب صاحب الكشف أولا بما حاصله ما ذكر الشارح بقوله لانه لما وصل الاستدراك بالنفى وهو بيان تغيير الى آخره ولما كان هذا الجواب ضعيفا اذ منع عدم كونه بيان تغيير مكابرة محضة فان القول بكون الدار لزيد لا يغير السلب العام عن نفسه كما لا يخفى على المتأمل المنصف أجاب بالوجهين المذكورين ههنا مدارهما على منع كون قوله لكنها لفلان كلاما مبتدأ مقطوعا عما قبله بعد تسليم عدم المغيرية فكأنه قال لا نسلم انه كلام مبتدأ مقطوع عما قبله (قوله ليس لبيان مغير) قلنا لا يلزم من عدم كونه مغيرا كونه كلاما مبتدأ مقطوعا عما قبله وانما يكون كذلك لو اريد بما قبله معناه اللغوى الظاهر واعتبر مستقلا وليس كذلك بل هو لتأكيد الاثبات صرفا وما ذكرنا كيد الشئ كان حكمه حكم ذلك الشئ ولا يكون له حكم نفسه لكنه لما كان لتأكيد الاقرار كان مؤخرا عن الاقرار معنى اما لان التأكيد أبدا يكون بعد المذكور واما لان المقر قصد تصحيح اقراره ولا يصح فى هذه الصورة الا بجعل الاقرار مقدما والكلام يحتمل التقديم والتأخير كيف والقلب باب واسع ولا يحتمل الالغاء فوجب القول به بشرط الاتصال فظهر انه محتاج اليه بل لا تعديل عليه قال (بخلاف ما اذا قال لا أجيز النكاح لكن أجيزه بمائتين) أقول

حاصل للمسمى فى زمان سابق على الزمان الذى هو مدلول الفعل بهيئته وهو زمان

بجوهر الحروف وهو الحدث الحال أو الاستقبال اذ لو كان حاصلا له فى ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقى للمسمى ان الحدث حاصل له فى زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضى الذى يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا له فى الزمان الماضى لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقى للمسمى فى الصورتين مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه (قوله فان كان زمان الحصول الخ) اعترض عليه بان حصول المعنى الحقيقى للمسمى فى زمان اعتبار الحكم بل فى جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز أن لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما فى اطلاق لفظ الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض وبان الحصول بالفعل ليس بلازم فى المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفى توهم الحصول كما فى عصرت خمرا فاراقت فى الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل أصلا أجاب عنه السيد الشريف

مقيد

مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل (قوله أو لاحد الشيئين) فان كانا مفردين فهو يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احداهما وقد ذهب كثير من أئمة النحو والاصول الى انها فى الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم أحد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجىء أحد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائى أحدهما ولا يعلمه بعينه وقد يكون للتشكيك السامع لغرض له فى ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا أو اياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان أو للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان أو لم يوضع للتشكيك والا فالشك أيضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك فى تعيين أحد الامرين (قوله بخلاف الانشاء) فانه لا يحتمل الشك أو التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فا وقع فى الامر للتخيير أو الاباحة أو التسوية أو نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما فى قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر أى فليكفر باحد هذه الامور والمشهور فى الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع فى التخيير الجمع ولا يمتنع فى الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب فى الاباحة الاتيان بواحد وفى التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا أو ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما فى خصال

لا أجيزه بمائة لكن أجيزه بمائتين يفيد نفى فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل هو نفى المقيد واثبات مقيد آخر (قوله فهو يفيد ثبوت الحكم لاحدهما) فيه بحث وهو ان هذا التفسير لا يستقيم فيما اذا دخل أو على المحكوم به نحو زيد قائم أو قاعد فانه يفيد حينئذ ثبوت الحكم باحدهما لا لاحدهما ولو اعتبر الحكم الضمنى وهو الحكم بالمساواة لاحدهما لم يحتج الى ذكر الشق الاول أصلا اذ يكون افادتهما حصول مضمون أحدهما مدخولها كلياً واعتبار الحكم الضمنى فى بعض المواضع دون بعض تحكم (قوله فرد ذلك بان وضع الكلام الخ) فيه شائبة اثبات اللغة بالرأى (قوله وانا أو اياكم الآية) المذكور فى مغنى اللبيب ان الشاهد فى أو الاول ووجه التخصيص غير ظاهر وههنا بحث وهو ان السكاكى جعل هذه الآية من قبيل اسماع المخاطبين الحق على وجه لا يزيد غضبهم وهو ترك تخصيص طائفة بالهدى وطائفة أخرى بالضلال ليتفكروا فى انفسهم فيؤديهم النظر الصحيح الى ان يعترفوا انهم هم الكائنون فى ضلال مبين فالمناسب لهذا المقام هو التشكيك لا الابهام لان الموصوف بالجهل المركب لا يتأتى منه النظر كالموصوف بالعلم اليقينى صرح به فى المواقف وغيره حتى جعل بعضهم الشك من شرائط النظر فلما أراد النبى عليه السلام انجاءهم عن ورطة الجهل المركب ههنا هداهم الى طريق الشك ليتأتى منهم النظر الصحيح الموصل الى الحق (قوله لا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق) لا انه موضوع له وكون التبادر امارة الحقيقة لا يستلزم الحقيقة (قوله وما ذكروه من ان وضع الكلام الخ) رد فى حواشى فصول البدائع بان الكلام الذى يستعمل فيه أو كلام وضع لافهام مفهومات اجزائه وكل كلام وضع للافهام لا يكون

نقل عنه رحمه الله تعالى انه قال هذا الذى ذكر بان عدم الاتساق انما هو على اطلاق النكاح هو الموافق لرواية الجامع وكتب الاصول والموافق لما يقتضيه الدليل وتوهم صاحب الكشف انه اذا قيل لا أجيز النكاح بمائة لكن أجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفى فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفى فى الكلام المقيد راجع الى القيد والا يلزم العبث فى ذكر القيد اجاب بالمنع بل

أو لاحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه حينئذ للتخيير كآية الكفارة فقوله هذا حر أو هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق فى أيهما شاء ويكون هذا) أى ايقاع العتق فى أيهما شاء (انشاء حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ) أى حين ايقاع العتق فى أيهما شاء (واخبار لغة) عطف على قوله انشاء (فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه) أى على البيان اعلم أن هذا الكلام انشاء فى الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال أحدكما حر وقال هذا حر أو هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار ههنا من حيث انه

قدس سره بانه يجوز أن يكون مراد المصنف رحمه الله من قوله ان حصل له ان ذلك الاطلاق ان كان بملاحظة حصوله فى بعض الازمان فلا اشكال عليه مع ان المصنف رحمه الله جعل مثل عصرت خمرا فاريقت فى الحال مجازا بالقوة لا مجازا بالمشارفة (قوله فلا بد ان تريد معنى لازما) قيل عليه العلاقة فى اطلاق اسم أحد المتقابلين على الآخر ليس هو الملزوم الذهنى للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح أو تهكم

انشاء شرعا ويوجب التخيير أى يكون له ولاية ايقاع هذا العتق فى أيهما شاء و يكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث
انه اخبار لغة يوجب الشك
و يكون اخبارا بالمجهول
فعليه أن يظهر مافى الواقع
وهـذا الاظهار لا يكون
انشاء بل اظهارا لما هو
الواقع فلما كان البيان وهو
تعيين أحـدهما شبهان
شبه الانشاء وشبه الاخبار
عملنا بالشبهين فمن حيث
انه انشاء شرطنا صلاحية
المحل عند البيان حتى اذا
مات أحدهما فقال أردت
الميت لا يصـدق ومن
حيث انه اخبار قلنا يجبر
على البيان فانه لا يجبر فى
الانشاآت بخـلاف
الاخبارات كما اذا أقـر
بالمجهول حيث يجبر على
البيان (وهذا ما قبل ان
البيان انشاء من وجـه
اخبار من وجـه وفى قوله
وكلت هذا أو هـذا أيهما
تصرف صح فلهذا) أى لما
قلنا ان أو فى الانشاآت
للتخيير (أوجب البعض
التخيير فى كل أنواع قطع
الطريق بقوله تعالى ان
يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع
أيديهم وأرجلهـم من
خلاف أو ينفوا من الارض
قلنا ذكر الاجزية مقابلة
لانواع الجناية وهى معلومة
عادة من قتل أو قتل وأخذ
مال أو أخذ مال أو تخويف)
فالقتل جزاؤه القتـل
والقتل والاخـذ جزاؤه
القتل أو الصلب وأخـذ
المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفى أى الحبس الدائم (على انه ورد فى الحديث

الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (قوله انشاء شرعا) لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هـذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب أن يجعل الحرية ثابتـة قبيل هذا الـكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة (قوله ويكون هـذا انشاء) لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل فى مبهم لا فى معين فلا يمكن اثباته فى غير ما أوجبه والعتق انما يتحقق فى المعين بالبيان فيكون فى حكم الانشاء (قوله أيهما تصرف صح) حتى لو باعه أحد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك أن يبيعه وان عاد الى ملك الموكل (قوله قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية) والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية و ينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة أغلظ الجناية بأخف الجزاء و بالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة فى معرض الجزاء على أنواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسبما تقتضيه المناسبة على انه روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وادع أبا بردة على أن لا يعينه ولا يعين عليه فجاء أناس يريدون الاسلام فقطع عليهم أصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتـل قطعت يده و رجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه فى الشرك وفى رواية عطية عنه ومن أخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفى والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم أحد هذه الانواع أجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجرى عليه جزاء ما صدر عنـه فان قلت قطع الطريق على المستأمن لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسـلام قلت معناه يريدون تعلم أحكام الاسـلام على انهم أسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام

المقصود بذكره الشك بل الشك انما يحصل من عدم التعيين وعدم افهام التعيين فالشك مع أو يحصـل من عـدم دلالتـه على التعيين لا لوضعه لذلك فيكون حاصلا فى مقامه لانه اما ان التشكيك والشك قد يخبر عنهما باللفظ وضع لهما نحو شككت وشككت الامام فى نفى اللزوم من حيث يقصد بهما افهام وجود معناهما لا ان يقصد بهـما ايجادهما والمنفى ههنا هو الثانى لا الاول مع ان فرقه بين الشك والتشكيك فى ان قصد الافهام ينافيهـما بعيد لانه اذا نافى التشكيك اللازم لاظهار الشك فقد نافى الشك لان منافى اللازم مناف للملزوم وفى قوله المنفى ههنا هو الثانى لا الاول منع ظاهر (قوله فيجب ان يجعل الحرية ثابتة الخ) أو يجعل هذا الكلام انشاء كانه قال انشاء الحرية احـترازا عن الالغاء كذا فى شرح البزدوى (قوله فيكون فى حكم الانشاء) انما لم يقـل فيكون انشاء لئلا يتوهـم انه انشاء من كل وجـه فانه ليس كذلك بل انشاء من وجـه اخبار من وجـه آخر كما ذكره المصنف (قوله أيهما تصرف صح) والقياس انه لا يصح هذا التوكيل لجهالة المأمور و يصح استحسـانا لانه متوسع فيها والجهالة مسـتدركة غير مفضية الى النزاع اصلا ولو قال بع هـذا أو هذا فقيـل لا قياس لان جهالة المتوكل به دون جهالة الوكـيل كجهالة المقر به والمقر له والاصح ان ههنا أيضا قياسا لان التوكيـل بالبيع كالبيع فـلا يصح مع جهالة المبيع واستحسـانا لان الجهالة مسـتدركة والموكل قد يحتاج الى هذا والتخيير لا يمنع الامتثال كالكفارة (قوله وادع أبا بردة) فى بعض النسخ

هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يقصد الاحتراز عن مقيد آخر وأنت خبير بان معـنى نفى المقيد باعتبار القيد يعنى أنه لا يدل على نفى أصله على الاطلاق بل ربما يدعى دلالتـه على ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر سوى هذا وكون النفى راجعا الى القيد مما تشهد به نقل أئمة العربيـة واستعمال الفصحاء فلا وجه لمنعـه على انا نقول من الابتداء لا نسلم ان قوله لا أجيزه عما نقل لكن أجيزه عما تبين يفيد نفى فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل هو نفى مقيـد واثبات مقيـد آخر وال

ايسلم

بيانه على هذا المثال فان أخذ وقتل فعند أبي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل أو صلب وان شاء قتل أو صلب

لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا قالا في هذا حر أو هذا مشيرا الى عبده ودابتــه انه باطل لان وضعه لاحدهما الذى هو أعم من كل وهو غير صالح للعتــق هنا وقال أبو حنيفــة يحمل على الواحد المعــين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعــذر ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر أو هذا وهذا يعتــق الثالث ويخير في الاولين كانه قال أحدهما حر وهذا ويمكن ان يكــون معناه هذا حر أو هذان فيخــير بين الاول والاخيرين لكن حمــله على قولنا أحــدهما حر وهــذا أولى لوجهين الاول انه حينئذ يكون تقــديره أحدهما حر وهــذا حر وعلى ذلك الوجــه يكون تقديره هذا حر أو هــذان حران ولفظ حر مــذكور في المعطــوف عليــه لا لفــظ حران فالاولى أن يضــمر في المعطــوف ماهو مــذكور في المعطوف عليه والثاني ان قــوله أو هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله

لمسلم فهو بمنزلة الذمى فيصير قاطع الطريق عليه وقوله من قتل وأخذ المال صلب حمله أبو حنيفة رضي الله تعالى عنــه على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز في غيرها الا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غــيره بل أثبت فيها للامام الخيار بين أربعــة أمور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل أو يصلب والتعدد من حيث انه وجــد سبب القتل وسبب القطع فيلزم حكم السببين وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم في العرنيين بقطع أيديهــم وأرجلهــم وأمر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس ففي بعض الروايات أن من أخــذ المال وقتــل قطعت يده ورجله من خــلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث (قوله ولهذا) أى ولكون أو لاحد الشيئين قال أبو يوسف ومحمــد فيمن قال هذا حر أو هــذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل أى لغو لا يثبت به شئ لان وضع أو لاحد الشيئين أعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذى يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذى هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليــه انه أحد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وقال أبو حنيفة رحمه الله لما تعذر العمل بالحقيقة أعنى الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعــين أولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيــين بخلاف ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعــين عتق عبــده لان عبد الغير أيضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك (قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر أو هذا وهذا) عطف الثاني بأو والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين ويعين أيهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في أحد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة أحدهما حر وهذا فالمعطوف عليــه هو المأخوذ من صدر الكلام لا أحد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق أحدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بألف التثنية فكانه قال هذا حر وهذان كما اذا حلف لا يكلم هذا أو هذا وهذا فانه يحنث بالاول أو بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده أو الثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل الا أن ماذكرنا أرجح لوجهين تفردت بهما والاول مأخوذ من كلام الامام السرخسى حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنــين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور أو لاثبات خبر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنــين يقال

بالباء الموحدة المضمومة والدال المهملة وفي بعضها أبا برزة هلال بن عويمر الاسلمي بالباء الموحدة المفتوحة والزاى المعجمة وهو الاصح (قوله وعندهما يتعين الصلب) قال الفاضل الشريف المحقق هذا ماذكر في الكشف وهو مخالف لما في الهداية حيث قال فيها وعند محمد يقتل أو يصلب ولا يقطع وأبو يوسف مع أبي حنيفة وذكر في الكفاية ان قول أبي يوسف مثل قول محمد في عامــة الروايات انتهى وماذكر في الاسرار يوافق ما في الكشف وقال فيه وهو الاصح عندنا وما في المنظومة يوافق ما في الهداية (قوله وفيه بحث لان ايجاب العتق الخ) قال الفاضل الشريف أجيب بان العتق لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به أحد من الفقهاء بل ما يتعلق به العتق هو الذات المبهمة وهو الفرد المنتشر في الجنس بين الافراد والذات المبهمة من حيث انها دائرة بين العبد والذات لا يصلح محلا للعتق فبطل قوله وصار لغوا من الكلام وهذا معنى كلام المصنف لان وضعه لاحدهما الذى هو أعم من الكل (قوله فان الخبر يصلح للاثنين)

كما في اطلاق الشجاع على الجبان أو تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى أو مشاكلة كما في اطلاق السببية على جزاء السببية وما أشبه ذلك ورده السيد الشريف قدس سره بانه يلزم منه

الاتفاق على امتناع اطلاق الابن على الاب مع تحقق السببية بينهما وهو أن لا تكون السببية علاقة أيضا خلف على ان تحقق العلاقة لا يوجب صحة الاستعمال لجواز أن يكون هناك مانع منه فلا يدل الاتفاق على عدم الاطلاق على ان العلاقة فيما ذكر ليس هو الوجود الذهنى (قوله أو خارجا عنه الخ) أى لا يكون أحدهما جزء الآخر ولا يتحقق بينهما علاقة الجزئية وهذا نظير ما قالوا فى دلالة الالتزام ان المراد من الخارج ما لا يكون عين الموضوع له ولا جزأه أى يعتبر فيها حيثية لا حيثية العينية ولا حيثية الجزئية هذا (قوله وهو الشجاع الخ) فان قيل الاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل فى الطرفين أو شكل لهما كما فى اطلاق التقطيع بمعنى ازالة الاتصال على التفريق بمعنى ابعاد افراد الجماعة بجامع الازالة الداخلة فى مفهومهما كما قال الله وقطعناهم فى الارض أمما واطلاق المشفر وهو شفة الابل على شفة الانسان أجيب بان المراد ان اللازم الذى حصل له الجامع هو وصف للمدلول الحقيقى الملزوم وهو لا ينافى الجزئية على ان الشكل داخل فى الوصف على ما صرحوا ان الصفة الظاهرة المشترك فيهما أعم من المحسوس كما فى استعارة الورد للخد

لا أكلم هذا ولا أكلم هذين هذا كله كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما فى قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر

نحن بما عندنا وأنت بما عند ... ك راض والرأى مختلف

جعله المصنف سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجرى فى مثل أعتقت هذا أو هذا وهذا ومقتضى كلام السرخسى أن يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة أعتقت هذا أو هذين كما فى مسئلة اليمين وأما على الوجه الثانى فهو بمنزلة أعتقت أحدهما وهذا كما فى هذا حر او هذا وهذا ولقائل أن يقول على الوجه الاول لا نسلم أن التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر وحينئذ

المراد بالخبر المسند لا الحكم فانهم يطلقون الخبر على المسند (قوله وقول الشاعر نحن بما عندنا البيت) يريد ان قوله راض خبر أنت وخبر نحن محذوف وهو راضون وهذا مبنى على ان تقدير الموصوف خلاف الظاهر والا فيجوز كونه خبرا للاول بتقدير موصوف مفرد اللفظ مجموع المعنى أى قوم راض كما صرح به فى شرح المفتاح فى قوله وقليل ما هم وقد تكلف بعضهم فى البيت فزعم ان نحن للمعظم نفسه وان راض خبره وفيه نظر لان المحفوظ فى مثله وجوب المطابقة نحو قوله وانا لنحن نحيى ونميت ونحن الوارثون وأما قول الشاعر

والمسجدان وبيت نحن عامره ... لنا وزمزم والاركان والستر

فمحمول على الحذف والاصل عامروه فحذفت الواو اجتزاء بقوله

اذا ما شاؤا أضروا من سواهم ... ولا يأتونهم أحد ضرارا

(قوله ومقتضى كلام شمس الائمة الخ) لان التعليل الذى ذكره فى هذا حر وهذا عبد لا يجرى فى نحو أعتقت هذا او هذا وهذا وقد يقال التعليل المذكور وان كان يختص بامثال الصورة المذكورة الا ان حكم مثل أعتقت هذا أو هذا وهذا يفهم من علة عامة مشتركة بينهما وهى ما قال فخر الاسلام ونقله الشارح بقوله لان سوق الكلام لايجاب العتق فى أحد الاولين الخ وأما مسئلة اليمين فالقياس فيها أيضا ما ذكره وهو قول زفر ولكنهم اختاروا الجواب الذى ذكر لما ذكر فى شروح الجامع الكبير (قوله ولقائل أن يقول الخ) أجاب عنه فى فصول البدائع بان الظاهر عند تقدير الخبر الكل أن لا يجتمعا فى احد شق

(ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجرى فى مثل أعتقت هذا الخ) أقول يمكن أن يقال المقصود من الوجه الاول الاشعار بان التخيير لو كان بين الاول والاخيرين فى صور الاثبات كلها لزم أن يكون كذلك فى هذا حر وهذا فيلزم ترك الاول فلم نقل به لئلا يلزم ذلك على انه لا يجب جريانه فى ذلك لجواز ان يختص بامثال تلك الصورة ويستفاد حكم أعتقت هذا أو هذا وهذا من علة عامة مشتركة بينهما وهى ما افاده الامام فخر الاسلام ونقله الشارح بقوله لان سوق الكلام لايجاب العتق فى أحد الاولين الخ وأما مسئلة اليمين فالقياس فيها أيضا ما ذكره وهو قول زفر لكنهم اختاروا الجواب الذى ذكر لما ذكر أيضا فى شروح الجامع الكبير ان الثابت بكلمة أو ههنا نكرة فى موضع النفى وأوجب العموم على طريق الافراد فكان تقدير صدر الكلام لا أكلم هذا ولا هذين والجمع فى النفى يوجب الاتحاد فى الحنث والتفريق يوجب الافتراق بقوله والله لا أكلم فلانا وفلانا لا يحنث الا بتكليمهما أو يقول والله لا أكلم فلانا ولا فلانا أو أيهما كلمه وجب الحنث فلذلك دار الجواب مدة ذكرنا قال (ومقتضى كلام الامام السرخسى الخ) أقول يعنى ان مقتضى قوله وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين أو يكون التخيير فى مثل أعتقت هذا أو هذا وهذا بين الاول والاخيرين وقد ضعف صاحب الكشف كلام الامام السرخسى حيث قال بعد ما نقله ولا يخلو هذا الكلام عن اشتباه والاعتماد على كلام الشيخ قال (ولقائل أن يقول على الوجه الاول

يكون

يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ماذكره لو كان ذكر الثانى والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا اخر أو هذا وهذا اخر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحربية القائمة بكل تغاير حربية الاخر كما مر فى جاءنى زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب

التمييز وقال فى حواشيه كما لوقال هذا اخروهذا اخر الظاهر قصد الايقاع فى الثالث فى الحال لان افراد الخبربانه كرتقدير امارة افراده بالحكم المستقل لا تشريكه كما فى مسئلة ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق لا يتعلق الثانى بالشرط لافراد خبره بالذكر وليس هذا قياس عطف المقدر على عطف المذكور بل قياس عطف المقدر على المقدر على عطف الملفوظ على الملفوظ فان نسبة المعطوف الى المعطوف عليه نسبة واحدة اذا كان كلاهما ملفوظين أو مقدرين وقال الفاضل الشريف أجيب بان المعطوف فى هذا الوجه هو مجموع الثانى والثالث بعد عطف الثالث على الثانى بالواو فلذا لم يحكم على شئ منهما بما حكم على الاول بل على المجموع من حيث هو وهذا ما صرح به صاحب الكشاف فى بيان معنى الواوات فى قوله هو الاول والآخر والظاهر والباطن حيث قال وأما الواو الوسطى فمعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع الصفتين الاوليين ومجموع الصفتين الاخريين فانه جعل المتعدد فى حكم الواحد بواسطة الواو فيجب ان يلاحظ فيما نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصورى وحينئذ يصير معنى هذا وهذا فى معنى هذان ولا شك ان هذا يقتضى خبرا مطابقا فى التثنية لا حر وحر كما ذهب اليه الشارح ونظيره ما سمع من أئمة النحو انهم يقولون فى حلو حامض ان ضمير المبتدأ ليس فى شئ منهما والا لزم التناقض بل فى المجموع من حيث هو مجموع وان أردت ان تعبر عن ذلك المجموع بلفظ واحد قلت مز فانهم اعتبروا المتعدد صورة متحدا حكما غير أن هذا فى الخبر وما نحن فيه فى المخبر عنه ولا ضرر والفرق بالواو وعدمه لا يجدى نفعا الدلالة

الخ) أقول أجيب بان المعطوف أو فى هذا الوجه هو مجموع الثانى والثالث بعطف الثالث على الثانى بالواو ولهذا لم يحكم على شئ منهما بما حكم على الاول بل على المجموع من حيث هو وهذا ما صرح به صاحب الكشاف فى بيان معنى الواوات فى قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن حيث قال وأما الوسطى فمعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع الاوليين ومجموع الصفتين الاخريين فانه جعل المتعدد فى حكم واحد بواسطة الواو فيجب ان يلاحظه فيما فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصورى وحينئذ يصير هذا وهذا فى معنى هذان ولا شك ان هذان يقتضى خبرا يطابقه فى التثنية وهو حران لا حر وحر كما ذهب اليه الشارح ونظيره ما سمع من أئمة النحو انهم يقولون فى حلو حامض ان ضمير المبتدأ ليس فى شئ منهما والا لزم التناقض بل فى المجموع من حيث هو وان أردت أن تعبر عن ذلك بلفظ واحد قلت مز فانهم اعتبروا المتعدد صورة متحدا حكما غير ان هذا فى الخبر وما نحن فيه فى المخبر عنه ولا ضرر والفرق بالواو وعدمه لا يجدى نفعا وليس بشئ لان قياس ما نحن فيه على الآية الكريمة قياس مع الفارق لان الاول والآخر لكونهما متقابلين جعلتهما الواو التى بينهما فى حكم صفة واحدة وكذا الظاهر والباطن وأما الواو الوسطى التى فى والظاهر فقد جمعت بين المتقابلين الثانيين وبين المتقابلين الاولين حتى اذا قيل هو العالم والقادر والسميع والبصير لا ينافى ذلك وما نحن فيه من هذا القبيل دون الآية الكريمة فان جعل المتعدد فى حكم الواحد فيها ليس بواسطة الواو بل بمعنى فى نفس ذلك المتعدد وهو مفقود فيما نحن فيه فلا وجه فيه لملاحظة جهة الوحدة المعنوية بل يجب اعتبار التعدد صورة ومعنى فلا وجه لان يصير هذا وهذا فى معنى هذان وأما التنظير بما سمع من أئمة النحو فابعد من الاول لان حلو حامض متضادان معنى قطعا معناهما مز فاين

والمعقول كما فى استعارة الاسد للرجل الشجاع واعترض عليه بان اللازم الذى استعمل فيه الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للاسد الملزوم وان كان الشجاع مطلقا فهو ليس بمشبه بالاسد بل هو الانسان الشجاع خاصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق المشبه به على المشبه وبان القول ان المعنى الحقيقى لا يحصل للمعنى المجازى أصلا لا يصح ضرورة ان معنى اسم الاسد حاصل لذاتها الشجاعة فى الجملة أجيب عنه بان المصنف رحمه الله فرق بين المعنى والمسمى بالعموم والخصوص فالمسمى المجازى هو ما صدق عليه المعنى المجازى فى الاستعارة وهو الانسان الشجاع مثلا واللازم للمعنى الحقيقى هو الشجاع واللفظ يستعمل فى اللازم بما هو لازم بل فى فرد منه بمقتضى القرينة فالمشبه هو الثانى والوصف هو الاول ثم المعنى الحقيقى لم يحصل للمسمى المجازى وان حصل للمعنى المجازى فاندفع الاعتراضان وذلك ظاهر على ان المقصود تمايز الاقسام بحسب الاعتبار فلا ضرر فى حصول المعنى الحقيقى للمجازى اذ يكفى فى الاستعارة عدم الاعتبار وان المصنف لا يعتبر الاستعارة فى التشبيه بل كون الوصف ينافيه أن يختار ان اللازم هو الشجاع مطلقا ولا يضره عدم كونه باعتبار اطلاق المشبه به على المشبه هذا (قوله واذا كانت الاصلية الخ) قيل عليه فى هذا تسليم ما منعه فى صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه ورد بجواز أن يكون قوله فيكون الجزء أصلا لا تشبيها بحذف الاداة كزيد أسد وقد

لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول فيتوقف أول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير
بين الاول والثانى بلا
توقف أول الكلام على
الثالث فصار معناه
أحدهما حر ثم قوله وهذا
يكون عطفا على أحدهما
وهذان الوجهان تفرد
بهما خاطرى (واذا
استعمل أو فى النفى يعم
نحو ولا تطع منهم آثما
أو كفورا أى لا هذا ولا
ذاك لان تقديره لا تطع
أحدا منهما فيكون نكرة
فى موضع النفى

وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثانى لا نسلم ان قوله وهذا ليس بمغير لما قبله (قوله لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول) قلنا لا ينافى التخيير ههنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له أن يختار الثانى وحده وبعد تشريك الثالث مع الثانى بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده أو الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف أول الكلام على آخره ولم يثبت حرية أحد الاولين (قوله واذا استعمل أو فى النفى) خبرا كان أو انشاء يعم النفى كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان أو لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا معناه لا تطع أحدا منهما وهو نكرة فى سياق النفى فيعم وكذا ما جاءنى زيد او عمرو فان قلت لفظ أحد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته حينئذ منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح أن يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته أصلية وهو فى معنى العموم ولا يستعمل فى الايجاب أصلا كذا ذكره أئمة اللغة فقولهم ان أو لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا أو عمرا فى معنى اضرب أحدهما لا يجوز أن يحمل على الثانى

الواو على ما يؤكد أمر الاتحاد وهو الجمعية (قوله وعلى الوجه الثانى لا نسلم ان قوله الخ) أجاب فى فصول البدائع بان مغيرية الثالث تتوقف على عطفه على الثانى معينا وفيه النزاع ففيه مصادرة على المطلوب بخلاف الثانى فانه معطوف على الاول ومغير له قطعا وقال الفاضل الشريف مجيبا عن الاعتراض لا يخفى ان هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاءنى زيد فقد أثبت المجىء لزيد ثم قولك وعمرو ليس الا اثبات المجىء لعمرو ومجىء زيد على حاله بلا تفاوت وأما قوله فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له أن يختار الثانى وحده فامر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار بمثل هذه المغيرات والا لزم أن يكون منطلق مغير الزيد لانك اذا قلت زيد فلك أن تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضممت اليه منطلق ليس لك ذلك وكذلك كل ثان لاول انتهى وقد يدفع بان المثال لا يطابق الممثل للقطع بوجود التغير فى الثانى لان عطف الثالث بالواو على الثانى المعطوف بأو على الاول يقتضى ههنا تشريك الثالث مع الثانى فى انهما معا بدلان للاول وموجبان للتخيير بينهما وبين الاول ولولا هذا التشريك لكان له أن يختار الثانى وحده وبعده ليس له ذلك فيتعلق به عند ثبوت التشريك حكم شرعى يخالف ما تعلق به عند عدمه وليس الامر فى المثال كذلك (قوله ولا يستعمل فى الايجاب أصلا) ذكر فى المطول انه لا يستعمل فى الايجاب الا مع كل وذكر الشريف فى حواشى شرح المفتاح انه لا يستعمل فى الايجاب أصلا كلفظ أريم وارم بل المستعمل فيه ما يتميز به متعلقه والظاهر أن ما ذكره ههنا موافق لما فى حواشى المفتاح ويحمل على تقدير أن يكون ترك الاستثناء اعتمادا على

هذا بما مضى فيه قال (وعلى الوجه الثانى لا نسلم ان قوله وهذا ليس بمغير الخ) أقول أجيب بأن مغيرية الثالث تتوقف على عطفه على الثانى معينا وفيه النزاع ففيه مصادرة بخلاف الثانى فانه معطوف على الاول ومغير له قطعا ولا يخفى انه خارج عن قانون التوجيه بان المعترض يمنع عدم مغيرية الثالث ويبين التغيير بطريق أسند على وجه لا يشتبه على الناظر صحته فلا وجه للمناقشة فيه بهذا الاسلوب وقيل لا يخفى ان هذا المنع مكابرة لانك اذ قلت جاءنى زيد فقد أثبت المجىء لزيد ثم قولك وعمرو ليس الا اثبات مجىء زيد على حاله بلا تفاوت ولا دخل له فى المقصود لان الكلام تام حسن بدونه فيكون ذكره ضائعا وأما قوله فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له أن يختار الثانى وحده فامر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار لمثل هذه التغيرات والا لزم أن يكون منطلق مغير الزيد لانك اذا قلت زيد فلك أن تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضممت اليه منطلق ليس لك ذلك ولا يخفى ان هذا هو المكابرة فان المثال لا يطابق الممثل للقطع بوجود التغير فى الثانى دون الاول لان الثالث اذا لم يعطف بالواو كان التخيير بين الاول والثانى فاذا عطف الثالث

عرفت ان تحقق جهة
الاضافة فى الشىء لا يوجب
صحة الاطلاق عليه ألا
ترى ان تحقق معنى
الاضافة فيما أضيف
بواسطة حرف الجر
لا يوجب صحة اطلاق
اسم المضاف اليه هذا
(قوله كالعلة مع المعلول)
قيل واعلم يقل كالسبب
مع المسبب على ما مر لان
منه ما هو سبب محض
ليس فى معنى العلة
والمسبب لا يطلق عليه
مجازا ورد بان المصنف
رحمه الله انما مثل بالعلة
مع المعلول الذى هو علة
غائية فلو قال كالسبب
مع المسبب الذى هو
مقصود منه لم يكن بين
العبارتين فرق ولم ينتقض
بالسبب المحض على ان
الاصل ههنا بمعنى
ما ينتقل منه الى الفرع فى
الجملة فلم لا يجوز أن يكون مسبب السبب المحض كذلك (قوله يستلزم الجزء الكل) كالرقبة على

وعو

فان قال لا أفعل هذا أو هذا يحنث بفعل أحدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما إلا بأحدهما إلا ان المراد المجموع) أي لا يحنث بفعل أحدهما لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع

وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي أحد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني أحدهما أو أحدهم والمراد واحد غير معين وهذا اشكل بمسئلة الجامع الكبير وهي انه لو قال والله لا أقرب هذه أو هذه أربعة أشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا أقرب احدا كما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا يعم شيء من دلائل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة أو فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى أن يفسر أو بأحد منكر غير مضاف كما ذكره المصنف الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به أئمة اللغة (قوله فان قال) اشارة الى الرد على من زعم ان أو في

الشهرة أو على ما ذكره غيره أو يكون المراد لا يستعمل في الايجاب منفردا ولا يحتاج الى الاستثناء (قوله وهو ظاهر بل على الاول) وجه الظهور ان أحدا بذلك المعنى لا يستعمل الا في ذوي العقول اذ لا يصلح غيرهم لان يخاطب فلا يجوز أن يفسر أو المستعملة فيهم وفي غيرهم به ويحتمل أن يكون وجهه عدم وقوعه في الايجاب كما سيأتي ثم نفي كون المراد من الاحد هو المعنى الثاني تخفيفا للمقام ولا دخل له في الاعتراض فانه لو حمل على المعنى الثاني كان الاعتراض بحاله اذ ليس فيه دليل العموم حينئذ أيضا وهو وقوع النكرة في سياق النفي فان قلت لا احتياج في كون الاحد بالمعنى الثاني مفيدا للعموم الى كونه في سياق النفي لما في نفس اللفظ من العموم كما أشار اليه بقوله وهو في معنى العموم قلت لو كان كذلك لزم أن يعم في الاثبات أيضا ولا قائل به (قوله كان موليا منهما جميعا) فبمضي المدة تبانا جميعا وأما في احدا كما بمضي المدة لاحداهما والخيار اليه (قوله فالاولى أن يفسر الخ) أراد بالاحد ههنا الاحد بالمعنى الثاني بقرينة قوله الا انه لا يصح في الايجاب ففيه بحث لانه مناقض لما ذكره أولا من أنه لا يجوز أن يحمل أحد ههنا على المعنى الثاني وان ذلك ظاهر اللهم الا أن يقال مبنى منعه أولا وقوعه في الايجاب وقد أشار ههنا أيضا الى ذلك بقوله الا انه لا يصح في الايجاب فتأمل (قوله كما ذكره المصنف) حيث قال في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا الآن تقديره لا تطع أحدا منهم (قوله الا انه لا يصح في الايجاب) قال الفاضل الشريف هذا انما يستقيم في أحد بالمعنى الثاني وأما بالمعنى الاول منكرا ممنوع قيل هذا ذهول عن مراد الشارح لان مراده ان الاحد على مسئلة الجامع لا يكون بالمعنى الاول لانه خاص حقيقة ومعنى فلا يعم كما مر بل يتعين أن يكون بالمعنى الثاني الا انه لا يصح في الايجاب بدون كلمة كل وقد قالوا ان أو لاحد الشيئين والمختار عندي ما أشار اليه الشريف وهو أن يعتبر أو باحد منكر بالمعنى الاول وكونه خاصا اذا كان معرفة كما في مسئلة الجامع اذ قد عرفت انه لا يصح أحد على المعنى الثاني لا لاختصاصه بذوي العقول لا لوقوعه في الايجاب في قولهم أو لاحد الشيئين لاحتمال أن يراد لفظه مرادا منه معناه كانه قيل أو مرادف لاحد ولا

على الثاني كان التخيير بين الاول والاخيرين بلا مرية وأما قوله فانه اذا لم يكن الى آخره فمما لا ينبغي أن يلتفت اليه كما ذكره جار الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك الخ كلامه ههنا صريح في ان مراد صاحب الكشاف ان أو في الآية في سياق النفي فكان الواجب ان يفيد عموم النفي الا ان القرينة وهي لزوم التكرار دلت على ان المراد نفي العموم وكلامه في شرح الكشاف صريح في ان مراده ان أو فيها ليست في سياق النفي بل دخلت في التقدير على الفعل المنفي فتفيد نفي العموم بصريحه بلا احتياج الى القرينة حيث قال الحاصل ان العموم انما يلزم لو عطف أحد الامرين على الآخر بأو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت أو عملت لا اذا عطف أو نفي أمر على نفي أمر كما تقول لم تكن آمنت أو لم تكن كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثاني فالحاصل ان العموم انما هو في نفي العطف بأو لا في عطف النفي فقوله أو كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر وأما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن

متفاهم العرف فانه يعد فيه الشخص الذي قطعت يده أو رجله بعينه الشخص الذي قبل القطع بخلاف الرقبة والرأس وغيرهما من الاعضاء الرئيسة مما لا يبقى بنيان الانسان بدونه فالكل يستلزمه الجزء دون القسم الاول على هذا التفاهم وأما صحة اطلاق العين على الرقيب لو سلم عدم اشتراكه وقد نص عليه في كتب اللغة فكاطلاق اللسان على الترجمان من حيث انه موصوف بهذا الوصف لا يوجد بغير العين واللسان قال في الحاشية فان قلت كيف يصح قوله يستلزم الجزء الكل مع قوله فان الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة فان هذا يوجب أن يكون الانسان هو الكل مستلزما للجزء وهو الرأس والرقبة قلنا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح أهل الجدل بل نريد مصطلح أهل الحكمة والبيان فان أهل الحكمة يريدون بلوازم الماهية توابعها فيقولون الخاصة لازمة للماهية ولا يقولون هي ملزومة لها وأهل البيان يقولون المجاز لفظ يطلق على لازمه والكناية لفظ يراد

(الا ان يدل الدليل على ان المراد أحدهما) كما اذا حلف لا يرتكب الزنا ولا يأكل مال اليتيم فان الدليل دال

على ان المراد أحدهما في النفي أي لا يفعل أحدا منهما لاهذا ولا ذاك (بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع) أي دلالة الدليل على ان المراد أحدهما انما تثبت بأن لا يكون للاجتماع تأثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تأثير في المنع أي انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فههنا للاجتماع تأثير في المنع فان تناول أحدهما لا يحنث اما في الصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كل واحد منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل أحدهما وأيضا كان الواو للجمع فانها أيضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ماذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع يحتاج اليه في كثير من المسائل

الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا أكلم هذا ولا هذين فيحنث بالاول أو بمجموع الآخرين لا بالثاني أو الثالث وحده فان أو في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو أحدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح (قوله الا ان يدل الدليل) اعلم ان أو اذا استعملت في النفي فهو لنفي أحد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية أو مقالية على انه لا ايقاع أحد النقيضين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت من قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمل على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ نفسا التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا نفى الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم أي النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز أن يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية أو مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا وأكل مال اليتيم وكما اذا أتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ماجاءني زيد ولا عمرو فالضابط انه اذا قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول وأو بالعكس وماذكره المصنف رحمه الله من انه ان كان للاجتماع تأثير في المنع

كلام في جواز استعماله في الايجاب حينئذ فليتأمل (قوله وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين) وهي التي ذكرها سابقا حيث قال اذا حلف لا يكلم هذا أو هذا وهذا فانه يحنث بالاول أو بالآخرين جميعا لا بالثاني وحده أو بالثالث وحده (قوله اعلم ان أو اذا استعملت في النفي الخ) أراد باستعمال أو في النفي ذكرها في صورة النفي أو اجتماعها معه لا وقوعها في سياق النفي بان ينصب النفي على العطف بأو فحاصل كلامه ان أو اذا اجتمعت مع النفي في مثل ماجاءني زيد أو عمرو فالظاهر المتبادر توجه النفي الى العطف بأو فحينئذ يعتبر شمول العدم مطلقا الا اذا قامت قرينة على انه لا ايقاع أحد النقيضين فحينئذ يعتبر النفي أولا ثم عطف أحد النقيضين على الآخر فيفيد نفي العموم كما في الآية الكريمة على ماذكره جار الله العلامة وهذا بعينه ماذكره في شرح الكشاف حيث قال الحاصل ان العموم انما يلزم اذا عطف أحد الامرين على الآخر بأو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت أو عملت لا اذا عطف بأو نفي أمر على نفي أمر كما تقول لم تكن آمنت أو لم تكن كسبت وههنا تعدد الاول للزوم التكرار فتعين الثاني فاندفع بهذا التقرير ما يتوهم من ان كلامه ههنا مخالف لكلامه في شرح الكشاف فان كلامه ههنا صريح في ان مراد الكشاف ان أو في الآية في سياق النفي فكان الواجب ان يفيد عموم النفي لان القرينة وهي لزوم التكرار دالة على ان المراد نفي العموم وكلامه في شرح الكشاف صريح في ان مراده ان أو فيها ليست في سياق النفي بل دخلت في التقدير على الفعل المنفي فيفيد نفي العموم تصريحه بلا احتياج الى القرينة (قوله انه يدل على عدم الفرق الخ) يريد به تقوية مذهب الاعتزال قال في فصول البدائع وجوابه من وجوه

المحذوف على معنى لم تكن آمنت كسبت هذا كلامه هناك والصواب ماقال هنا أما أولا فلان عطف كسبت على آمنت لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق فان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت ولم تكن المقدر معطوف على لم تكن المذكور وعطف المفردات على المفردات وأما ثانيا فلان أو في مثل لم تكن آمنت أو لم تكن كسبت

فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا او هذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تأثير للاجتماع فى المنع ومثله أكثر من ان يحصى (قوله وقد تكون للاباحة) لاخفاء فى ان مثل قولنا افعل هذا أو ذاك يستعمل تارة فى طلب أحد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة فى طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة أو والتحقيق ان أو لاحد الامرين وجواز الجمع أو امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها فى الخبر للشك والمصنف رحمه الله فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع فى التخيير كما فى خصال الكفارة وكما اذا حلف لا يدخل هذه الدار أو هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو فى الاباحة كما فى جالس الحسن أو ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا أو عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع أو الخلو فى الاتيان بالمأمور به ففى صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمور به أعنى الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمأمور به انما يكون فى واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية

الاول ان المراد لا ينفع فيه الايمان لمن لم يقدم الايمان ولا كسب الخير فى ايمان ذلك اليوم لمن لم يقدمه ففيه لف استغنى عن ذكره بذكر النشر الثانى ان المراد بكسب الخير الاخلاص أى لا ينفع الكافر ايمانه ولا المنافق اخلاصه الثالث ولئن سلم فيكون كقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم ويراد بنحوه المبالغة فى نفى الشئ بنفيه ونفى ملزومه ويسمى تدليا من وجه وترقيا من وجه لا يقال الامير لم يحصر البلد ولا قام فيه ففيه اشارة الى فائدة أخرى والله أعلم انه لو كان قدم أحد الامرين وهو الايمان المجرد أو هو مع كسب الخير لنفعه (قوله فهو لنفى المجموع) وفى القنية للعلامة السمرقندى مشايخ بلخ كانوا يفتون فيمن حلف ان كلمت فلانا وفلانا فامرأته طالق فكلم أحدهما حنث وهذا يدل على خلاف ما رويتن فى مثل لا يكلم فلانا وفلانا اذ لا فرق بين الشرط والنفى فيطرد كلام المصنف على تلك الرواية (قوله ومثله أكثر من ان يحصى) لما استشعر أن يقال الرواية فى هذه المسئلة مختلفة كما يدل عليه ما نقله من القنية أردفه بقوله ومثله أكثر من أن يحصى وأورد على هذا التركيب ان ما بعد من لا يصح أن يكون مفضلا عليه اذ ليس مشاركا لما قبله فى أصل الفعل أعنى الكثرة أجاب عنه الشارح فى شرح المفتاح بان كلمة من متعلقة بفعل لتضمنه اسم التفضيل أى متباعدة فى الكثرة من الاحصاء ورده الفاضل الشريف بأن من اذا لم تكن تفضيلية فقد استعمل التفضيل بدون الاشياء الثلاثة ولا شك ان التفضيل مراد ثم أجاب عن أصل الاعتراض بان المعنى أكثر مما يمكن أن يحصى الا انه هو تسومح فى العبارة اعتمادا على ظهور المراد ويمكن أن يوجه جواب الشارح أيضا بان من التفضيلية محذوفة كقوله تعالى يعلم السر وأخفى والمعنى أكثر من خلافها (قوله فى طلب أحد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة) فيه بحث لان هذا الكلام وكذا قوله فيما سيأتى لم يكن آتيا بالمأمور به أعنى الاباحة يدل على ان فى الاباحة طلبا وتكليفا وقد صرح جوابه لا تكليف فى الاباحة ولا طلب وان عد الاباحة من الاحكام التكليفية لان فيه سلب التكليف ففيه ملاحظة التكليف عدما (قوله بخلاف ما اذا جمع بين الخ) قال الفاضل الشريف يرد عليه انه اذا جمع بين خصال الكفارة يكون آتيا بالمأمور به أمر تخيير صورة أيضا لصدق المأمور به صورة على كل واحد منهما

أيضا فيفيد عموم النفى لان يدخول أو يعتبر فى البين حشوا ويجعل أو واقعة فى سياق النفى حكما ولهذا قال فى تلخيص الجامع الكبير لو قال والله لا أدخل هذه الدار ولا أدخل هذه فدخل احداهما حنث ولو قال لا ادخل هذه أو لا ادخل هذه فدخل احداهما بر لان المراد نكرة فتخص بالاثبات وتعم الافراد فى النفى

ان المراد فيه أحدهما فلا يمتنع الجمع بينهما بخلاف الاباحة فان ان يجالس كلا الفريقين) اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو (ويعرف بدلالة الحال ان المراد أيهما فعلى هذا قالوا فى لا أكلم أحدا الا فلانا أو فلانا انه أن يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة

به ملزومه وقد صرح فى المتن أيضا ان الملزوم أصل واللازم فرع اذا عرفت هذا فالرأس والرقبة جزآن لا يوجد الانسان بدونهما فيكون كل واحد منهما أصلا فيكون ملزوما واليد ليست بهذه الحيثية فلا تكون ملزوما انتهى وقيل عليه أهل الحكمة يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللازم على مقتضى الماهية وما يمتنع انفكاكها عنها ولا يخفى عليك ان المعتبر عند الحكماء فى دلالة الالتزام هو اللازم البين بالمعنى الاخص وهو الذى يلزم تصوره من تصور الملزوم وان لم يلازمه فى الخارج وانما مقصود المصنف انهم يطلقون اسم اللازم على التابع دون المستتبع والملزوم على المستتبع دون التابع وأما الكلية فبمعزل عن هذا المقصود وبذلك يندفع ما قال ان كل ملزوم محتاج الى لازمه فتجرى الاصالة والتبعية فى جميع

وقد يستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شئ أو يتوب عليهم لان أحدهما يرتفع بوجود الآخر كالمغيا

يرتفع بالغاية فان حلف لا أدخل هذه الدار أو ادخل تلك الدار فان دخل الاولى أولا حنث وان دخل الثانية أولا بر

حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال اعتق هذا العبد أو ذاك وطلق هذه الزوجة أو تلك (قوله وقد يستعار) أى يستعار أو لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام فى كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد أو نحو لالزمنك أو تعطينى حقى ليس المراد ثبوت أحد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هى وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطينى حقى فصار أو مستعارا لحتى والمناسبة ان أو لاحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان أحدهما أى أحد المذكورين من المعطوف بأو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان أو هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثانى أو الا لان الفعل الاول ممتد فى جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثانى فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شئ أو يتوب عليهم أى ليس لك من الامر فى عذابهم أو استصلاحهم شئ حتى تقع توبتهم أو تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شئ اعتراض والمعنى ان الله مالك أمرهم فاما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم فلو قال والله لا أدخل هذه الدار أو ادخل تلك بالنصب كان أو بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها أولا حنث ولو دخل الثانية أولا بر فى يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا أدخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفى ليس بمستقيم اذ لا امتناع فى عطف المثبت على المنفى وبالعكس حتى لو قال أو ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل أن يكون عطفا على الفعل مع حرف النفى حتى يكون المحلوف عليه أحد الامرين عدم دخول الاولى أو دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل أن يكون عطفا على الفعل

وقد يجاب بان المأمور به هو التخيير أحدهما لا المجموع فالاتيان بالمجموع لم يكن اتيانا بالمأمور به الا باعتبار اشتماله على المأمور به فالوجوب يسقط بالاتيان الاول والاتيان الثانى يكون بحكم الاباحة الاصلية (قوله اذ ليس قبله مضارع الخ) اعترض عليه بان فقدان المنصوب فى الكلام السابق لا يمنع العطف لان العطف فى الجمل لا يوجب الاشتراك فى الاعراب الا يرى الى قوله

لا تنه عن خلق وتأتى مثله * عار عليك اذا فعلت عظيم

فان تأتى منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله وقد يجاب بمنع كون الواو للعطف ولا يخفى انه كلام على السند ويجوز أن يكون مانعية هذا الاختلاف من خواص كلمة أو اذ قد تقرر فى قواعدهم ان لبعض الحروف من الاختصاص ما ليس لبعض (قوله اذ لا امتناع فى عطف المثبت على المنفى) ان قلت فما وجه ما ذكره صاحب الكشاف والقاضى وغيرهما فى قوله تعالى ألم نشرح لك صدرك الخ من انه مؤول بالمثبت لان الاستفهام انكارى وانكار النفى اثبات ولهذا صح عطف قوله ووضعنا عليه قلت وجهه انه لو لم يؤول يلزم عطف الاخبار على الانشاء فيما لا محل له من الاعراب وذا لا يجوز اتفاقا وليس مدار التأويل على عدم صحة عطف المثبت على المنفى (قوله حنث والا فلا) فى ثلاث صور لا يحنث

دليله آثما أو كفورا وآية التكفير قال (فلو قال والله لا أدخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان أو بمعنى حتى الخ) أقول قال صاحب الكشف وتبعه الشارح قال أصحابنا اذا قال والله لا أدخل هذه الدار أو ادخل هذه الدار الاخرى ان أو فى هذه المسئلة بمعنى حتى فيحنث بدخول الاولى أولا وان دخل الاخرى أولا بر فى يمينه لانه لما لم يمكن بين النفى والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم فتركت الحقيقة وحملت على الغاية مجازا كذا ذكر فى عامة شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفى والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفى يعطف على الاثبات وبالعكس يقال جاءنى زيد وما جاءنى عمرو

أقسام المجاز (قوله فان كلا منهما استخلاف بعد الموت الخ) قال فى الهداية والموصى به يملك بالقبول خلافا لزفر رحمه الله وهو أحد قولى الشافعى هو يقول الوصية أخت الميراث اذ كل منهما خلافة لما انه انتقال ثم الارث يثبت من غير قبول فكذا الوصية ولنا ان الوصية اثبات ملك جديد فلهذا لا يرد الموصى له بالعيب ولا يرد عليه بالعيب ولا يملك أحد اثبات الملك لغيره الا بقبوله اما الوراثة خلافة حيث تثبت فيها هذه الاحكام فتثبت جبرا من الشرع بغير قبول الا فى مسئلة واحدة وهى ان يموت الموصى ثم يموت الموصى له قبل القبول فيدخل الموصى به فى ملك ورثته استحسانا (قوله ينعقد بلفظ الهبة الخ) ومن شرائطه ان يطلب منها النكاح لا التمكين من الوطء فانه لا يكون نكاحا وفى بعض الفتاوى النبة وذكر شمس الائمة السرخسى انها ليست أصلا لعدم اللبس كقولهم للشجاع أسد وكما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة ينصرف الى المجاز

نفسه

حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد تجىء للعطف فيكون المعطوف اما أفضل أو أخس وتدخل على جملة مبتدأة

نفسه حتى يكون الفعلان فى سياق النفى و يلزم شمول العدم لوقوع أو فى النفى فيحنث بدخول احدى الدارين أيتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا أو عمرا و بهذا يظهر ان أو فى قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم أى عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين أى الجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد أحدهما كان جناح أى تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا أو حتى أن تفرضوا أى اذا لم توجد الجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر (قوله حتى للغاية) أى الدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزأ منه كما فى أكلت السمكة حتى رأسها أو غير جزء كما فى قوله تعالى حتى مطلع الفجر وأما عند الاطلاق ولا كثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها فى الاعراب وقد تكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية أو اسمية

وهى دخولهما وعدم دخولهما ودخول الثانية دون الاولى وفى واحدة يحنث وهى المذكورة فى الشرح (قوله ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف) اختار ههنا كون الواو للعطف فى حواشى الكشاف خلافه حيث قال ثمة فان قيل لم لا يجعل أو عاطفة لتفرضوا على لم تمسوهن و يكون المعنى مالم يكن المسيس ولا فرض المهر لما تقرر ان أو فى سياق النفى يفيد العموم أجيب بان العطف يوهم تقدير اعادة حرف النفى أى أو لم تفرضوا فيفيد ان شرط عدم وجوب المهر أحد النفيين لا نفى أحد الامرين أعنى نفى كل وليس كذلك ثم اعترض عليه بان محل الوهم هو اللفظ وسواء جعلها ناصبة أو عاطفة فهو بحاله وكما لا وهم فى تقدير كونها ناصبة فكذا فى تقدير كونها عاطفة على المنفى المجزوم بلم وأجاب بان عموم أو فى سياق النفى مما فيه نوع خفاء حتى ذهبوا فى نحو ولا تطع منهم آثما أو كفورا الى أنه أو بلا ث وقد أمكن ههنا وجه شائع لا اشتباه فيه فحمل الكلام عليه على ان سياق وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم أنسب بان يكون بعد الحكم بانه لا مهر اذا كان الطلاق قبل المسيس الا ان يوجد أو الى أن يوجد تسمية المهر أى واذا كان ذلك حتى وجدت التسمية فالواجب نصف المسمى بخلاف مالو قيل لا مهر مالم يوجد شئ من الامرين فان المناسب حينئذ أن يقال فان وجد هذا فالحكم كذا أو ذاك فكذا (قوله سواء كان جزأ منه الخ) يشير الى ماذكروه من ان مدخول حتى الجارة يجب أن يكون جزأ أخيرا مما قبله أو ما يلاقى آخر جزء منه وذلك لان الفعل المعدى بحتى الغرض الوضعى فيه أن يقتضى ما يتعلق به شيأ فشيأ حتى يؤدى عليه وذلك الغرض انما يتحقق بذكر آخر جزء من الشئ أو ما يلاقى آخره ثم كون مدخولها آخر جزء اما بحسب الضعف نحو قدم الناس حتى المشاة أو القوة نحو مات الناس حتى الانبياء عليهم السلام أو بحسب الحس نحو قرأت القرآن حتى سورة الناس أو بحسب الدخول فى العمل نحو أكلت السمكة حتى رأسها (قوله ولا كثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها) أى أكثر النحاة على ان ما بعدها داخل فى حكم ما قبلها فى أكلت السمكة حتى رأسها وغب البارحة حتى الصباح أكل السمكة ونيم الصباح وهذا مذهب الشيخ عبد القاهر وصاحب الكشاف وعامة المتأخرين وفى التحقيق أكثر النحاة على ان ما بعد حتى ليس داخلا فيما قبلها لان الاصل فى الغاية أن لا تكون داخلة فى المغيا ويؤيده قوله تعالى هى حتى مطلع الفجر فان الاول على تقدير الوقف على سلام أو سلام الملائكة على تقدير عدم

ومارأيت عمر الكن رأيت خبيرا أقول فيه بحث لان تعليل تعذر العطف انتفاء الازدواج بين والاثبات لم يذكر فى شرح من الشروح المشهورة فضلا عن عامة الشروح كيف وقد ذكر فى التحرير وشرح الهاشمى وغيرهما من المشاهير ان أو اذا دخلت بين كلامين ليس بينهما ازدواج بان كان أحدهما نفيا والآخر اثباتا فان صح المذكور آخرا غاية للمذكور ولا حلت عليها المناسبة بين الضمير والغاية وكانت بمعنى

بلا نية ولان كلامنا فيما اذا صرح به ولم يبق احتمال انتهى وفى شرح الكنز انها ليست بشرط مع ذكر المهر والتحقيق انه اذا لم تكن قرينة تقيد المعنى المجازى من دلالة الحال على النكاح كاحضار شهود وتسمية مهر وعدم قبول المحل المعنى الحقيقى وأمثال ذلك فلا بد من النية واعلام الشهود بناء على اشتراط فهم الشهود المراد على المختار فان شرط جواز التجوز انتفاء قرينة تدل على ارادة غير ذلك المعنى المجازى وشرط الحكم بالمجاز مع ذلك وجود قرينة تقيد المعنى المجازى وأما الهازل فمريد لمعنى اللفظ غير مريد لحكمه فلا يلتفت لقصده عدم الحكم ولا يتم استدلال الشافعية ان الشهادة شرط فى النكاح والكناية لا بد فيها من النية ولا اطلاع للشهود عليها (قوله الى غير ذلك) كحصول المصاهرة وجريان التوارث والاستمتاع بمجامعة ومباشرة (قوله فلما انحلوص الخ) يعنى قوله خالصة لك يرجع الى عدم المهر بقرينة اعقابه بالتعليل بنفى الحرج بقوله لكيلا يكون عليك حرج فان الحرج

مذكور وخبرها أو محذوف بقرينة الكلام السابق وفى الكل معنى الغاية وفى العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزأ من المعطوف عليه أفضلها أو ادونها فلا يجوز جاءنى الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضى شيأ فشيأ حتى ينتهى الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف أولا كما فى قولك مات كل أب لى حتى آدم أو فى الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء ولا تتعين العاطفة الا فى صورة النصب مثل أكلت السمكة حتى رأسها النصب والاصل هى الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزأ من المعطوف عليه وهذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل فى

الوقت ينتهى عند طلوع الفجر (قوله وفى العاطفة يجب الخ) قيد بالعاطفة تنبيها على الاختلاف فى الجارة فالاكثرون على عدم الوجوب خلافا للسيرافى مع جماعة فلم يجيزوا نمت البارحة حتى الصباح كما لم يجيزوا نصباو يشكل قولهم بقوله تعالى حتى مطلع الفجر وانما لم تدخل حتى العاطفة على ما يلاقى آخر جزء من الشئ كما جعله الجارة لان أصلها أن تكون جارة لكثرة استعمالها جارة فلما استعملت عاطفة على خلاف أصلها استعملت فى أظهر معنييها وأما قولهم ضرب بنى السادات حتى عبيدهم فانما يصح العطف فيه مع ان المعطوف ليس جزأ من المعطوف عليه لان العبيد صارت بالاختلاط مع السادات كالجزء منهم والحديث فى أعجبتنى الجارية حتى حديثها وان لم يكن جزأ منها لكنه كالجزء وأما قوله

ألقى الصحيفة كى يخفف رحله * والزاد حتى نعله ألقاها

فانه يجوز عطف نعله على الصحيفة عند من قال انه عطف عليها وان لم يكن جزأ منها لان شأن القاء الصحيفة يدل بالالتزام على ما يكون نعله جزأ منه فكأنه قال ألقى جميع ما معه حتى نعله لانه اذا ألقى الصحيفة التى لا يعبأ الا لاجلها فقد ألقى كل شئ فالحاصل ان المعطوف يجب أن يكون جزأ مما قبله أو كالجزء منه أو جزأ مما يدل عليه ما قبله كذا ذكره بعض محققى النحاة (قوله مات كل اب لى حتى آدم) اذا شرط فى حتى العاطفة كون معطوفها جزأ من المعطوف عليه كما ذكره فيما سبق لزم أن يؤول هذا المثال بأن معناه مات آبائى والا فآدم جزئى لكل أب لا جزء له والفرق ظاهر (قوله أو فى الوسط) أو فى زمان واحد نحو قدم الحجاج حتى المشاة فى ساعة كذا (قوله لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية) أى على ما اعتبره النحاة والا فحتى انما قد تستعار عند الفقهاء للعطف المحض بلا اعتبار الغاية (قوله وهذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونها غاية) فان قلت قد سبق ان الغاية لا تقتضى الجزئية بخصوصها كما فى قوله تعالى حتى مطلع الفجر فما معنى قوله وهذا الحكم تقتضيه الخ قلت لما كانت الغاية مقتضية لاحد الامرين فى مدخول حتى أعنى الجزئية أو كونه ملاقيا لآخر الجزء ومنع استعمالها عاطفة الامر الثانى باعتبار ان خروجها من أصلها اقتضى أن الاستعمال فى أخفى معنييها كما مرت الاشارة اليه تعين الامر الاول باقتضاء الغاية اياه وعلى هذا لا حاجة الى أن تحمل الاشارة الى جواز الجزئية المحقق فى ضمن الوجوب وان كان لا يخلو عن ملاءمة لقوله بل الاصل فى العطف الخ ولا يبنى كلامه على مذهب السيرافى ومن وافقه من وجوب الجزئية فى الجارة أيضا (قوله بل الاصل فى

حتى كما فى قوله تعالى ليس لك من الامر شئ أو يتوب عليهم أو يعذبهم وان لم تصلح غاية حملنا على التخيير وهو الحقيقة من غير ازدواج بينهما وأنت خبير بان هذا الكلام بعد ارادة عدم تعليل التعذر بما ذكر كما هو المعطوف أراد تجويز العطف مع انتفاء الازدواج كما هو خلاف نقل عنهم لان التخيير الذى هو المعنى الحقيقى لا يكون الا فى العطف وقد قالوا بعد سلب الازدواج وان لم يصلح غاية حمل على الغاية وهو التخيير من غير ازدواج هذا وقد وقع فى فصول البدائع فى تقرير المسئلة من الاول ما لا يقف الناظر فيه الا هفوة واختلال

المؤتى أجورهن فصار الحاصل أحللنا لك الازواج المؤتى أجورهن والذى وهبت نفسها لك قلنا أخذ مهرا خالصة هذه الخصلة لك من دون المؤمنين أما هم فقد علمنا ما فرضنا عليهم فى أزواجهم من المهر وغيره (قوله وأيضا يحتمل أن يكون الخ) وهذا المعنى مما أبداه المصنف رحمه الله وحاصله جواز كونه متعلقا باحللنا قيدا فى احلال أزواجه له لافادة عدم حله من لغيره صلى الله عليه وسلم (قوله وهى مشتركة بينهما) فلا يصح عند وجوب المهر والنفقة منها) فان قيل فكيف يصح عند الندب قلت لان حصول الندب منهما وذلك لان كلام المصنف فى المصالح المشتركة وان كان فى مطلق ثمرات النكاح ما تختص هى بملكه كالنفقة والسكنى والقسم والمنع من العزل الا بالاذن وما يختص هو بملكه كوجوب التمكين منه والتحصين عن غيره والقرار فى منزله (قوله لا يدلان على الملك) عدم الدلالة على الملك لا يستلزم الدلالة على عدم الملك فعلى تقدير وجوب الرعاية لا ينافى معناهما اعتبار معنى الملك لا ينافى معنى النكاح بالتزوج

العطف

فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان) جواب الشرط هنا محذوف أى فيها ونعمت أو فالخبر ذلك (والا) أى وان لم يذكر الخبر (يقدر من جنس ما تقدم نحو أكلت السمكة حتى رأسها بالرفع أى مأكول وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثانى يكون بمعنى كى نحو أسلمت حتى أدخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدى حر ان لم أضربك حتى تصيح حنث ان أقلع قبل الصياح) لان حتى للغاية فى مثل هذه الصورة (وان قال عبدى حر ان لم آتك حتى تغديني فأتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى أتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فأتغد عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر ولابس لهذا) أى للعطف المحض (نظير فى كلام العرب

التلفيق والازدواج سواء

كان مع الملك أو بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر فى العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا لانا نقول التعميم ليس قيد المفهومات فان

العطف المغايرة والمباينة كما فى جاءنى زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو وبالعطف كما يمتنع بالجر كما ذكره ابن يعيش (قوله فان ذكر الخبر) جوابه محذوف أى فيها ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجرى فى جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه (قوله وان دخلت الافعال) حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض أى التشريك من غير اعتبار غايته وسببيته والاول هو الاصل فيحمل عليه ما أمكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا أى تستأذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستئذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهى داخلة حقيقة على الاسم (قوله والا) أى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثانى أى الفعل الواقع بعد حتى تكون حتى بمعنى كى مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشئ ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو أسلمت حتى أدخل الجنة فانه ان أريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان أريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ أكثر وأقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل فى المناسبة بين الغائية والسببية ان الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهى المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر أعنى السبب الامتداد والآخر أعنى المسبب الانتهاء اليه (قوله والا) أى وان لم

العطف المغايرة والمباينة) ولهذا اشترطوا أن يكون ما بعد العاطفة أضعف أو أقوى ليصير كانه جنس آخر ولا يكون بمنزلة عطف الجزء على الكل نحو أخذت الدراهم ودرهما بل يكون بمنزلة قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل فانهما عطفا على الملائكة وان كانا منها لانهما لافضليتهما كانا بمنزلة جنس آخر ولهذا لا يقصد ههنا ان يكون المعطوف بها آخر جزء من الشئ حسيا كما يقصد ذلك فى حتى الجارة لان الشئ بمجرد كونه آخر جزء من شئ آخر لا يصير بمنزلة جنس آخر (قوله ويمتنع حتى عمر بالعطف الخ) أى يمتنع بحسب اللغة وان جوزه الاصوليون اختراعا منهم كما ذكر فى كشف المنار وسيصرح به الشارح أيضا فيما بعد (قال المصنف ضربت القوم حتى زيد غضبان) قال الاصفهانى فى شرح البديع قوله ضربت القوم حتى زيد غضبان مخالف لاصطلاح جمهور العربية فانهم اشترطوا فى الجملة الاسمية التى هى مدخولة حتى الابتدائية أن يكون الخبر من جنس ما قبلها ولهذا يجوزون جلست القوم حتى زيد جالس ولا يجوزون قام القوم حتى زيد جالس وقوله غضبان ليس من جنس ضربت (قوله معنى لطيف يجرى فى جميع الخ) وفى هذا الموضع لطف آخر لا يجرى فى سائر المواضع وهو ايهام ان المراد القصة التى ذكر خبرها (قوله فدخول الجنة لا يصلح منتهى له) أى للثبات بان ينقطع بدخولها وقد يجاب عنه بان ليس معنى انتهاء الفعل الذى هو السبب ان الفعل منتهى عنده بل لما انتهى كونه سببا انتهى الفعل الذى هو السبب وانما قلنا انتهى كونه سببا اذ لو بقى كونه سببا استلزم وجود المسبب ويلزم منه تحصيل الحاصل وبهذا أيضا يندفع ما يورده على صاحب الكشف بقوله وبهذا يظهر (قوله وبهذا يظهر فساد ما قيل) قيل قائله صاحب الكشف وأجيب عما ذكره الشارح بان مراد صاحب الكشف ابداء المناسبة بين السببية والغائية فى الجملة حتى تحمل عند تعذر الغاية على السببية ولهذا قيد قوله ينتهى بوجود الجزاء بقوله عادة ولم يذكر الشارح ذلك القيد وهذا لا يستدعى أن يوجد فى كل مثال حقيقة

قال (فدخول الجنة لا يصلح منتهى له) أقول أى للثبات بان ينقطع بدخولها وهو باطل لان الثبات

يصلح الصدر سببا للثانى فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية أو مجازاة فاذا وقعت حتى فى الحلوف عليه ففى الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفى السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذى هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفى العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق الشرط بلونوضح ذلك فى الفروع فلو قال عبدى حران لم أضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو أقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى حران لم آتك حتى تغدينى فهى للسببية دون الغاية لان آخر الكلام أعنى التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داعى الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر أعنى الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وماذكره المصنف رحمه الله أقرب فبالجملة مجموع احتمال الصدر للامتداد والآخر للانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدنى يصلح سببا للاحسان المالى والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد أو عدمه قد يعتبر فى النفى كما فى قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر فى نفس الفعل حتى يكون النفى مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما فى هذه الامثلة فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى أتغدى عندك فهى للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية أما الغاية فلما مر وأما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هى المكافأة ولا معنى لمكافأته نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كى وهى تفيد سببية الاول للثانى من غير لزوم مجازاة ومكافأة من شخص آخر مثل أسلمت كى أدخل الجنة وحتى أدخل الجنة على لفظ المبنى للفاعل من الدخول ولا امتناع فى كون بعض أفعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدى واذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المصنف ان حتى بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو أتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ

الانتهاء كان المناسبة التى ذكرها الشارح بقوله لان جزء الشئ وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا لا شك انها غير جارية فى كل صور الغاية كما فى حتى مطلع الفجر (قوله لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة) قالوا هذا اذا لم يغلب على الحقيقة عرف وأما اذا غلب ترك الحقيقة ويعتبر العرف كما لو قال ان لم أضربك حتى أقتلك أو حتى تموت فهذا محمول على الضرب الشديد باعتبار العرف (قوله وما ذكره المصنف أقرب) لان الاتيان يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وبالجملة مراد القائل بالاتيان الاتيان المخصوص وهو لا يحتمل الامتداد ومراد المصنف جنس الاتيان وهو أقرب لان الظاهر ان مراد القائل جنس الاتيان (قوله لانه احسان بدنى) يعنى اذا كان على وجه التعظيم والزيادة لا على وجه التحقير والاهانة (قوله وفيه بحث لان المذكور الخ) أجيب عنه بان المراد مما سبق كون حتى بمعنى كى فى الجملة لا انهما مترادفان فى المفهوم بلا فرق وقد صرح فخر الاسلام باعتبار المجازاة فى مفهوم حتى السببية وأما صحة أسلمت حتى أدخل الجنة فلما اشتهر بين المسلمين من ان دخول المسلم الجنة مرتب على ادخال الله تعالى اياه بلطفه وفضله ففعل الشخص لم يصر جزاء عن فعله بل الجزاء الدخول المطاوع لادخال الله تعالى وهو ليس فعله ونحن لا ندعى امتناع كون بعض أفعال الشخص سببا محضا للبعض بل

عليه ضرر بزدو يتقوى فيه الانتهاء والانقطاع قال (وقد يقال ان الصدر أعنى الاتيان لا يحتمل الامتداد) أقول فيه بحث لانه يحتمل الامتداد بتجدد الامثال ولهذا وماذكره المصنف رحمه الله

للحيوان (قوله رعاية المعنى اللغوى) أى بحيث يكون تجنبه المعنى اللغوى بل يجوز

النطق وعدمه ليس بقيد أن يعتبر فيه زيادة لا توجد فى المعنى الاصلى هذا (قوله ينعقد بلفظ البيع) وكذا بلفظ الاجارة عند أبى الحسن الكرخى من كبار أصحابنا لان المستوفى بالنكاح منفعة فى الحقيقة وقد سمى الله تعالى العوض أجرا بقوله فآتوهن أجورهن فاستفيد منه انه بمنزلة الاجارة وما أورد عليه صاحب المبسوط وغيره من ان الاجارة شرعا لا تنعقد الا موقتة وبينهما مغايرة على سبيل المنافاة فلا يستعار أحدهما للآخر مدفوع بان التوقيت ليس جزء مفهوم الاجارة بل شرطا لاعتباره شرعا خارج عنه فهو مجرد تمليك المنافع بعوض غير انه اذا وقع مجردا لا يعتبر شرعا كالصلاة هى الاركان ولو وجدت بلا طهارة لا تعتبر مع ان عدم اجتماع المتضادين فى محل واحد يوجب عدم صحة النكاح بلفظ البيع ثم يمكن أن يقال ان العلاقة وهى السببية

لملك المتعة منتفية فى الاجارة ولقائل ان يقول ان علاقة السببية انما تكون متحققة بين الهبة والنكاح ان لو كان معنى النكاح هو ملك المتعة وليس كذلك فقد صرح المصنف وغيره

حصل

حصل البر ولا فلا حتى لو لم يأت أو اتى ولم يتغد أو اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات وشرحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي أو بدونه حتى لو أتى وتغدى متراخيا حصل البر واعلم بحيث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا أو متراخيا في جميع العمر ان أطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكراه وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى (وقال فخر الاسلام اذا أتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فتدبر) ورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان أتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا أتاه وحينئذ لا حاجة الى ما قال ان المسئلة موضوعة في المؤقت أي ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا أن لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم لم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا الا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم (قوله بل اخترعوه) يعني لا توجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاء زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة وكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت بمعنى الفاء وتأوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل

كون بعض أفعال الشخص جزاء لبعض أفعال نفسه (قوله وقال فخر الاسلام الخ) قال في فصول البدائع محمله عندي التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسي وجواز التأخير بقدر لا يعد تراخيا عرفا قال وحمله على طغيان القلم لسقوط اليوم بعيد وعلى عدم التراخي عن الاتيان وقتا آخر أبعد (قوله باثبات الالف ليس بمستقيم) أجيب عنه بان تقدير الكلام ان لم يكن مني اتيان فتغد والعطف مراعى في المعنى لا بحسب اللفظ كما توهمه مثل ذلك في قولهم ما تأتينا فتحدثنا بالنصب أي لا يكون منك اتيان فحديث فكان الفاء ثمة متعينة للعطف ولا يصح لفظ المنصوب معطوفا على لفظ المرفوع بل اكتفى بالعطف بحسب المعنى فكذا ههنا ويمكن أن يجاب عنه أيضا بما ذكره الجعبري في شرح الشاطبي من ان بعض العرب قد يجري المعتل في الجزم مجرى الصحيح ومعناه ان الضمة قبل الجازم حذفت استثقالا فلما دخل الجازم سلط عليها اما تقديرا كغيرها أو أعيدت لتحذف وعليه قول قيس بن زهير

❁ ألم يأتيك والانباء تنمى ❁ باثبات الياء مع انه مجزوم وعليه قوله تعالى انه من يتق ويصبر باثبات ياء يتقي على رواية قنبل وقوله تعالى لا تخف دركا ولا تخشى على قراءة حمزة باثبات ياء تخشى مع انه معطوف على المجزوم على وجه فقول الفقهاء حتى أتغدى من هذا القبيل (قوله وبطلان الحكم) عطف تفسيري أي بطلان الحكم بالحنث على تقدير ترك التغدي عنده (قوله فكفى بقوله سماعا) قيل

أقرب قال (وقال فخر الاسلام اذا أتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فتدبر) أقول قال فخر الاسلام وأما الفاء فانه للوصل والتعقيب حتى ان المعطوف بالفاء يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف هذا موجبه الذي وضع فظهر ان التراخي بمعنى تخلل زمان لطيف غير مناف للتعقيب بل المنافي له التراخي بمعنى تخلل زمان طويل بحيث يعد في العرف تراخيا وبهذا يظهر ان منشأ الايراد الغفلة عما قصده فخر الاسلام وأرادوان الجواب بين المذكورين ليس بصواب فتدبر قال (مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة) أقول فيه بحث لانه يحتمل أن يكون تعرضه له وايراده في كتب الشريعة

ان النكاح معنى شرعي يحصل من ارتباط الايجاب والقبول الموجودين حسا ارتباطا حكميا يكون ملك المتعة أثراله فالنكاح معنى غير الايجاب والقبول وغير ملك المتعة بل الايجاب والقبول من قوله زوجت تزوجت موضوع لانشاء النكاح يطلق على النكاح لما بينهما من العلاقة القوية حيث لا يتخلف عنه المعنى لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود تسمية للالفاظ الانشائية باسم معانيها وان اللام في لملك المتعة في قولهم النكاح عقد موضوع لملك المتعة ليست صلة للوضع بل للغاية كانه قيل عقد موضوع لمعنى يترتب عليه ملك المتعة ومقتضى ذلك ان لا يكون علاقة التجوز السببية فافهم (قوله يعتق في الثاني لا في الاول الخ) هذه المسئلة تعرف بالاصطفافية لان أبا بكر البلخي الاسكاف كان له بواب يقال له اسحق فكان اذا أراد تفهيم المسئلة لاصحابه دعاه وقال له هل اشتريت عبادة درهم فيقول نعم بل بالوف ثم قال هل ملكت مائة درهم فيقول لا والله ما ملكتها قط (قوله أما بعد زوال المشتق منه فمجاز) وقيل بل حقيقة وأما قبل قيامه فمجاز بالاتفاق ومن ههنا توهم بعضهم ان عدول

الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت هذا العبد بكر يكون بيعا وفى بعت كرا بالعبد يكون سلما فتراعى شرائطه ولا يجرى الاستبدال فى الكر بخلاف الاول فان قال

على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر فى الزيادات وان لم تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابى لان الترتيب أنسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب أنسب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء أعنى التعقيب من غير تراخ أنسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا (قوله الباء للالصاق) وهو تعليق الشئ بالشئ وايصاله به مثل مررت بزيد اذا ألصقت مرورك بمكان يلابسه زيد وللاستعانة أى طلب المعونة بشئ على شئ مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك ألصقت الكتابة بالقلم فكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان فى البيوع فان المقصود الاصلى من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك فى المبيع والثمن وسيلة اليه لانه فى الغالب من النقود التى لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام دخولها فى الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود فى الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فتدخل الباء على الاثمان التى هى بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت فى الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويكون العبد رأس المال والكر

يحتمل أن يكون تعرضه له وايراده فى كتب الشرع بعد بيان الاحكام لما صدر عن العوام بناء على ما تعارفوا بينهم ونظائره كثيرة ذكرت فى الهداية وغيرها فى مسائل الطلاق وغيرها (قوله بالمجاز الانسب أنسب) قيل فيه شائبة التناقض بينه وبين قوله فى بحث استعارة الاعتاق وكون اثبات القوة أنسب بمأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز أن ينتقل اللفظ الى معنى غيره أنسب ولك أن تقول عدم كون ما ذكر دليلا قاطعا لا ينافى كونه مرجحا اذا لم يوجد ما يعارضه فليتأمل (قوله للالصاق) ذكر فى مغنى اللبيب للباء أربعة عشر معنى أولها الالصاق وقال فان قيل الالصاق معنى لا يفارق الباء ولهذا اقتصر سيبويه عليه والالصاق اما حقيقى كامسكت بزيد اذا قبضت على شئ من جسمه أو ما يحبسه من ثوب ونحوه ولو قلت أمسكته احتمل ذلك وان تكون منعته من التصرف أو مجازى نحو مررت بزيد أى ألصقت مرورى بمكان يقرب منه زيد (قوله مثل مررت بزيد) زعم الاخفش ان المعنى فيه مررت على زيد بدليل وانكم لتمرون عليهم وفيه بحث لان كلا من الالصاق والاستعلاء انما يكون حقيقيا اذا كان مفضيا الى نفس المجرور كامسكت بزيد وصعدت على السطح فاذا أفضى الى ما يقرب منه فمجاز كمررت بزيد فى تأويل الجماعة وكقوله * وبات على النار الندى والمحلق * فاذا استوى التقديران فى المجازية فالاكثر استعمالا أولى بالترجيح ومررت عليه وان جاء لكن مررت به أكثر فكان أولى بتقديره أصلا (قوله فان المقصود الاصلى من البيع الى قوله بمنزلة الآلات) هذا المعنى ليس كليا فى جميع موارد الباء فانك تقول بعت هذا الفرس بعشرين دينارا والمقصود للبائع ليس الا الدنانير وفى قوله

سالت الندى والجود مالى أراكما * تبدلتما ذلا بعز مؤيدا

لا يذهب أحد الى ان المقصود ذل لا عز ونحوه كثير (قوله وفرع فخر الاسلام الخ) فان قلت لما احتمل هذا أيضا فلم لم يجعل قول المصنف فيدخل فى الوسائل تفريعا على كونها للالصاق مع ان الانسب لتقديم الالصاق عليه ذكر ما يتفرع له أولا قلت لانه لو حمل على ذلك لزم عدم ذكر فرع الاستعانة اذ الفروع التى ذكرت بعد هذا فروع الالصاق فيحمل على انه قدم ذكر الالصاق لعمومه وكثرته وأخر فروعه لاحتياجها الى نوع بسط (قوله يكون سلما) كون الصورة الاولى بيعا والثانية سلما باعتبار وضع المسئلة فان البيع فى

لبيان الاحكام لما صدر عن العوام بناء على ما تعارفوا بينهم ونظائره كثيرة ذكرت فى الهداية وغيرها فى مسائل الطلاق وغيرها قال (أى طلب المعونة بشئ على شئ مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله تعالى حججت)

الشيخ الرئيس الى اعتبار عقد الوضع بالفعل عما اعتبره الفارابى من أخذه بالامكان معللا بانه مخالف للعرف واللغة لا يسمن ولا يغنى من جوع اذ لم تفده الموافقة لهما هذا الرجوع لتصريح أرباب اللغة بالاتفاق على ان الاطلاق قبل قيام المأخذ ليس على سبيل الحقيقة وقد اعتبر هو هذا النوع داخلا فى عقد الوضع ولا شك ان ما توهموه وهم داحض فان مقصود الشيخ الرئيس ليس الا موافقة العرف واللغة وقد حصلت فيما اعتبره لصحة مجاز المشارفة فيهما وهو لا يدعى قط ان الاطلاق قبل قيام مأخذ الاشتقاق يكون داخلا فى مسمى الحقيقة على مساق العرف ومذاق اللغة هذا (قوله صدق ديانة) أى يبنى المفتى جوابه على ما نواه ويحكم عليه القاضى بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما عناه لمكان التهمة كما لو استفتى من فقيه بان قال كان على لفلان ألف فوهبه لى فهل برئت بذلك من أدائه فيفتيه بالبراءة ولو رفع ذلك الى

مسلما

لاتخرجي الاباذني يجب لكل خروج اذن) لان معناه الاخروجا ملصقا باذني (وفي الا ان آذن لا) أي ان قال

مطلقا فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان (قوله لاتخرجي الاباذني) معناه لاتخرجي الاخروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لاتخرجي خروجا الاخروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا أخرج منها بعض بقي ماعداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل أكلا لان المحذوف في حكم المذكور لامن قبيل لا آكل لماسيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لايجوز نية تخصيصه الا يرى ان قولنا لا آتيك الايوم الجمعة أو لا آتيك الاراكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لايفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ماذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي (قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة) لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وأيضا كل منهما اخراج لبعض مايتناوله

الاول حاضر بخلاف الثمن بدلالة الاشارة في المبيع والتنكير في الثمن وفي الصورة الثانية بالعكس وهي صورة السلم (قوله في جنسه وصفته) المناسبة في الصفة أن يكون كل منهما فاعلا أو مفعولا أو ظرفا أو حالا أو نحو ذلك وأما المناسبة في الجنس فقد فسرت بصحة اطلاق المستثنى منه على المستثنى وليس ذلك بشئ اذ ليس المقدر فيما كسوته الاجبة شيأ مع صحة اطلاقه على الجبة بل لباسا كذا ذكره الشارح في بعض تصانيفه فالمعتبر الجنس القريب وعلى هذا الاصل قول محمد في الجامع انه لو قال ان كان في الدار الازيد فعبده حران المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان في الدار صبي أو امرأة يحنث وان كان فيها ثوب لايحنث ولو قال الاحمارا كان المستثنى منه الحيوان فلو كان فيها حيوان غير الحمار يحنث ولو كان فيها ثوب لايحنث وعلى هذا القياس (قوله والنكرة في سياق النفي تعم) هذا تقرير كلام المصنف على وفق مراده والا فيعترض عليه في بحث المقتضى بان المصدر في مثله للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو لايدل الا على الماهية ولا تعم (قوله فاذا أخرج منها بعض الخ) أراد بالبعض جميع الخروجات الملصقة بالاذن لما سبق في بحث العام من ان النكرة الموصوفة تعم وانما لم يصرح به ههنا اعتمادا على ذلك السابق فلا يرد انه لايلزم من بقاء الخروج الغير الملصق بالاذن على حكم النفي عموم الخروج المستثنى لجواز أن يراد به خروج واحد ملصق بالاذن واعترض عليه بانه كلام غير موافق لكلام القوم لان المستثنى عندهم ليس بخارج بعد الدخول بل الاستثناء لبيان انه لم يدخل وأنت خبير بانه مناقشة في العبارة والمقصود ظاهر وهو انه اذا لم يدخل بعض منها في حكم النفي بقي ماعداه على حكمه (قوله لا آتيك الاراكبا) فلا يحتاج الى ماذكره ابن الحاجب في توجيهه من انه مبني على المبالغة وتنزيل ماسوى الركوب بمنزلة العدم حتى لايلزم المحال (قوله ليس كما ينبغي) لانه غير مطابق لما أجمع عليه جمهور

أقول طلب المعونة في المثال ظاهر وأما في الاول فعلى سبيل التشبيه والمجاز قال (فظهر ان ماذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة الخ) أقول هذا مخالف لما ذكر في بحث الاقتضاء ردا على من قال ان المصدر في لا آكل ليس بعام اذ لادلالة بالفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل أكلا فانه عام اتفاقا حيث قال وفيه نظر لان المصدر للتأكيد والتأكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو أيضا لايدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لايثنى ولا يجمع بخلاف مالا يكون للنوع أو المرة وأيضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه بأن ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم ويقبل

لاتخرجي الا ان آذن لايجب لكل خروج اذن بل ان أذن مرة واحدة فخرجت ثم خرجت مرة أخرى بغير اذنه لايحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع أقول يمكن تقريره على وجه آخر وهو ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم أي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لاتخرجي وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب عنه بانه على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة أخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول

القاضي يقضي عليه بالاقرار (قوله لانه أراد تخفيفا الخ) فعدم تصديقه قضاء لمكان التهمة لا لعدم صحة

التجوز والا لم يصح ديانة (قوله الاصل الذي نحن فيه) وهو ان السبب المحض يصح اطلاقه على المسبب دون العكس والمفرع عليه

فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوها برؤسكم) اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول أثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله وانما ثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في المحل في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذا في خلفه أو لحديث عمار وهو مشهور يزاد به على الكتاب (على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى

وقوع الطلاق بلفظ العتق من غير عكس الا انه لما وصل تعليل الاول أوردنا التفريع في قوله فلا يثبت بفاصله فيقع الطلاق بلفظ العتق لانه سبب لازالة ملك المتعة ولا يثبت العتق بلفظ

المصدر (قوله ولا يحنث بالشك) لقائل ان يقول هنالك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء أي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض وأشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لكم فانه مختل لا يعرف له استعمال وأما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي (قوله وقالوا ان دخلت في آلة المسح) المسح هو المس بباطن الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه أيضا لان المقصود حينئذ الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصود الاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكفي فيه بقدر ما يحصل به المقصود أعني الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذ قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي اعتبر أقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب أبو حنيفة رحمه الله الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع وأجاب الشافعي رحمه الله بان عدم

الاصوليين من ان العموم في المصدر المذكور أو المقدر لا في المتضمن في الفعل (قوله لقائل أن يقول الخ) أجيب عنه بان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة ههنا وعورض بان المصير الى المجاز في كلمة الا مع امكان الحقيقة خلاف الاصل أيضا (قوله فانه مختل لا يعرف له استعمال) قيل عليه لا اختلاف فيه على تقدير الباء فالصواب أن يجاب بانه ترجيح بكثرة الادلة ولا عبرة بها بل بقوتها ألا يرى انه لو كان في جانب آية وفي آخر آيتان لا تترك الآية الواحدة ولا يقال تعارضت الآيتان فبقيت الآية الاخرى سالمة عن المعارض وأجيب بان مراد صاحب المبسوط ان مثل هذا التركيب لم يسمع الا ان فيه فسادا من جهة المعنى وفيه تأمل (قوله المسح هو المس بباطن الكف) فيه بعد لان الباطن ليس بشرط اجماعا ولا الكف ولا مجرد المس ظاهرا اذ لمس طرف من شعره لا يسمى مسحا بل الاقرب ما قاله المصنف في شرح الوقاية من ان المسح امرار اليد قلت يلزم منه أن لا تتأدى وظيفة المسح بوضع الاصابع الثلاثة أو الاربعة من غير مد وقد صرحوا بجوازه قلت لما كان المحل قابلا لتحقق الامرار أقيم الاصابة مقامه لحصول المقصود بها وهذا كما أنه يسقط فرض المسح اذا أرسل الماء في الوضوء من وسط رأسه على وجهه كما صرح به في القنية (قوله بينه النبي صلى الله عليه وسلم بمقدار الناصية) لما روى المغيرة بن شعبة ان النبي صلى الله عليه وسلم أتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه فان قلت حديث المغيرة كما يدل على تعيين المقدار يدل على تعيين الناصية مع ان المذهب مطلق الربع أجيب بان الحديث لو حمل على تعيين المحل يكون نسخا للكتاب ولو حمل على تعيين المقدار يكون بيانا وخبر الواحد صالح للبيان لا للنسخ كما تقرر في فننا هذا (قوله وهو الربع) قيل تقدير الربع لمنبت الناصية كما هو المشهور مبني على

التخصيص قال (وأشار في المبسوط الى الجواب الخ) أقول يمكن ان يدفع بان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجا حتى اذا قدر هكذا الا خروجا الا خروجا بان آذن لك لا يبقى اختلال أصلا بل الجواب انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان أو في جانب حديث وفي آخر حديثان لا يترك الآية الواحدة ولا الحديث

ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيأ وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق) هذا بيان علاقة المجاز وانما اريد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة

تأدى الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب وأما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء على المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة بكيفية ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا (قوله ويستعمل للشرط) يعني قد يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيأ أي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في أنها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في أصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط (قوله في المعاوضات المحضة)

ما ذكره الامام محمد من ان الرأس قذال ويافوخان ومنبت الناصية والاقال رأس أزيد من ستة عشر اصبعا وكيف تكون الناصية المقدرة بأربع أصابع ربع الرأس بحسب المقدار وقيل المراد بالربع في المشهور ايم لربع التحقيق والتقريبي (قوله فصار مجملا بينه النبي صلى الله عليه وسلم الخ) ان كان حديث الناصية مقارنا للاول وضوء النبي صلى الله عليه وسلم فالامر ظاهر وان كان متأخرا عنه كان العمل بالفرض أعني مسح الربع في ضمن مسح الكل قبل ان كان المقدار المخصوص معلوما وما يقال ان المجمل مالا يمكن العمل به قبل البيان معناه مالا يمكن العمل به باعتبار خصوصيته ومسح ربع الرأس كان غير ممكن العمل به باعتبار ان الربع بخصوصيته فرض وان أمكن تحصيله في ضمن الاستيعاب (قوله مبني على فوات الترتيب) فيه بحث لان المفهوم من الكفاية ان مراد الحنفية ان القدر المذكور حاصل في ضمن غسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب على حدة بقوله وامسحوا برؤسكم فلا ينا في الجواب المذكور (قوله فصار الخلاف مبنيا الخ) فيه بحث أما أولا فلان الخلاف لو كان مبنيا على ذلك لاجزأ عند الشافعي رحمه الله غسل الوجه ثانيا بعد غسل اليدين الى المرفقين وليس كذلك وأما ثانيا فلان الخلاف في مقدار المسح باق سواء اشترط الترتيب أم لا لان الجائز المسح عند أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه بادنى ما يطلق عليه اسمه وليس كذلك (قوله فقد ثبت بالسنة المشهورة) فيه بحث وهو ان المفهوم من آية التيمم عدم الاستيعاب بحكم الباء واذا ثبت الاستيعاب بالحديث المشهور يكون ناسخا للكتاب لان الزيادة على الكتاب نسخ كما صرحوا به ونسخ الكتاب بالحديث المشهور وان جاز لعدم اشتراطهم التساوي بين المتعارضين كما سيجيء الا ان قوله عليه السلام المائدة آخر القرآن نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها يدل على ان جميع أحكامها ثابتة غير منسوخة لا بالكتاب ولا بالسنة وقد يجاب بجواز أن يكون هذا الحديث نفسه أيضا منسوخا (قوله ضربة للوجه وضربة للذراعين) قيل لا دلالة في هذا الحديث على الاستيعاب وأجيب بأن لفظ الوجه والذراعين اسمان للمجموع فلو لم يحملا على الكل لزم ارادة البعض بطريق المجاز بلا قرينة وذا لا يجوز (قوله وبان التيمم خلف عن الوضوء الخ) اعترض عليه بان المسح على الخف خلف عن غسل الرجل ولم يؤخذ حكمه في المقدار اذ الاستيعاب شرط في الغسل دون المسح وأجيب بانه خالف الاصل بما روى أنه عليه السلام مسح على ظهر خفيه خطوطا بالاصابع

الواحد ولا يقال تعارضت الآيتان فبقيت الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال في الحديث قال (فقد ثبت بالسنة المشهورة الخ) أقول ان قيل لا دلالة في الحديث على الاستيعاب قلنا يدل عليه لفظ الوجه والذراعين لانهما اسمان للمجموع فلو لم يحملا على الكل لزم ارادة البعض بطريق المجاز بلا قرينة قال (وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب) أقول اعترض بان الخلف لا يلزم أن يكون على هيئة الاصل فان المسح على الخف خلف عن الغسل والاستيعاب شرط في الغسل دون المسح وجوابه يعلم من تقرير فخر الاسلام حيث قال وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفا عن الاصل وكل تنصيف يدل على بقاء

الطلاق لان ازالة ملك المتعة ليست مقصودة منه (قوله فان العتق وضع) يعني ان الغرض منه هذه لانه موضوع لها فالتجوز بناء على اقامة الغرض من المعنى مقامه على ما صرح به المصنف رحمه الله فيما نقل عنه (قوله اذ كل منهما) علة للمنفي وقوله لانها الا تصح علة للنفي (قوله لانها) أي الاستعارة لا تصح بكل وصف اذ لا ريب في عدم صحة استعارة السماء للارض وبالعكس بعلاقة الوجود والحدوث أو نحو ذلك ولا الاسد للابخر والمحموم مع انهما وصفان ملازمان له بل التجوز له طرق مخصوصة من جهة واضع اللغة بالوضع النوعي والثابت عنه في الاستعارة اعتبار علاقة المشابهة في وصف خارج ظاهر في المشبه به وثبوته فيه أقوى منه في المشبه لان مبناها على المبالغة في حال المشبه بدعوى انه عين المشبه به فلا يصح استعارة الاسد للابخر والمحموم لعدم ظهور رعايته ولا السماء للارض لعدم قوة وجه الشبه في

لانها لاتقبل الخطر والشرط فى الطلاق عنــدهما وعنــده للشرط عملا بأصله) أى عند أبى حنيفة رحمه الله كلمة عــلى فى الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل عــلى معناه الحقيــقى (فى طلقــنى ثلاثا عــلى ألف فطلقها واحــدة لايجب ثلث الالف عنــده) لانها للشرط عنــده واجزاء الشرط لاتنقسم عــلى أجزاء المشروط (ويجب عنــدهما) أى ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عــوضا لاشرطا واجزاء العــوض تنقسم عــلى أجزاء المعوض

محل الحقيقة بالنسبة الى محل المجاز (قوله بل بمعنى المشروع فيه كيف شرع الخ) بمــعنى انما يصح استعارة الطلاق للعتاق باعتبار اتصالهــما فى معنيهما المشروعين كيف شرعا ولكن لا اتصال بينهما فيــه فما قيل كلمة بل يدل عــلى اشتراط وجود الوصــف الصالح فى مطلــق الاستعارة ومابعدها على أن يكون ذلك الوصف فى الوجــه المشروع فى اســتعارة الالفاظ الشرعية (قوله لان الطلاق رفع) شروع فى بيان عدم تحقق العلاقة المذكورة بين

أى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح (قوله وكذا فى الطلاق عندهما) لان الطلاق على المال معاوضــة من جانب المرأة ولهــذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقنى ثلاثا على ألف فطلقها واحــدة فعندهما يجب ثلث الالف لان أجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض وعنده لايجب شئ لان أجزاء الشرط لاتنقسم على أجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مــع المعوض من باب المقابــلة حتى يثبت كل جزء من هذا فى مقابلة كل جزء من ذاك ويمتنع تقدم أحدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبــة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم أجزاء الشرط على أجزاء المشروط لزم تقــدم جزء من المشروط على الشرط فلا تتحقق المعاقبــة وأما اذا قالت طلقنى ثلاثا بألف فطلقها واحــدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقنى وضرتى على الالف فطلقها وحــدها يجب مايخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك الالف فلا فائدة لها فى طلاق الضرة بعــد طلاقها حتى يجعــل الالف جزاء لطلاقهما جميعا بخلاف ماتقــدم فان فائدتها فى

والتحقيــق فى الجواب ان المسح على الخف بــدل عن غسل الرجل لا الخف والفرق ان البدل مشروع مع امكان المبدل منه وشرط المصير الى الخلف تعــذر الاصــل فكان البدل بمنزلة وظيفة ابتدائية شرعت للتخفيف فلا يلزم مراعاة صفة المبدل منــه (قال المصنف لاتقبل الخطر) أى التعليق بالخطر وهو المتردد بين الامرين والمراد ههنا الامر المتردد فيه الذى هو بصدد ان يقع وأن لا يقع (قوله من جانب المرأة) قيد به لانه من جانب الزوج يمين كما صرح به فخر الاســلام ولهــذا اذا قال ابتداء طلقتــك ثلاثا على ألف لم يمكنه الرجوع قبل قبولها ولا يقتصر على مجلســه (قوله فعندهما يجب ثلث الالف) ويكون الطلاق بائنا (قوله وعنده لايجب شئ) ويكون الطلاق رجعيا (قوله وتحقيــق ذلك ان ثبوت العوض الخ) فيــه بحث وهو انهــم قالوا انه يرجع فى استحقاق نصف الهبة بنصف العوض لافى استحقاق نصف العوض وقالوا فى توجيه ذلك ان كل جزء من أجزاء العوض عوض عن جميع الهبة فاذا بقى من العوض شئ لايرجع فعــلم ان كل جزء من العوض ليس فى مقابلة جزء من المعوض ويمكن أن يقال ماذكره من التحقيــق انما هو فى المبادلات المقصودة من الجانبين فان البعض ينقسم على البعض فيها لتحقق المقابلة وعوض الهبــة فى حــق الواهب ليس على سبيل المقابلة لان الموهوب له ملك الموهوب ابتداء من غير ان يقابله شئ فلم يعتبر فى حقــه حكم المقابلة (قوله وثبوت المشروط والشرط الخ) فيه بحث لانه اذا قال لنسوته ان كلمت كل واحــدة منكن فانتن طوالق ثم كلم واحــدة منهن يقع الطلاق على تلك الواحــدة فقــد انقسم أجزاء الشرط عــلى أجزاء المشروط ويمكن أن يجاب عنــه بعــد تسليم وقوع الطلاق حينئــذ على تلك الواحــدة بان ذلك لتكرار الشرط فى الحقيقة فان كلمة كل تفيد العموم (قوله لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط) مثلا لو طلقها واحــدة فى صورة الشرط لزم تقدم جزء من المشروط وهو الطلقة الواحــدة الكائنة فى مقابلة ثلث الالف على الشرط الذى هو الالف وهــذا مبنى على ان مجموع الالف شرط بالنسبة الى كل جزء من أجزاء المشروط والا فتقدم الجزء لا يســتلزم تقــدم الكل من حيث هو كل فلا يلزم ماذكر من فوت المعاقبــة (قوله يجب مايخصها من الالف) أى يوزع الالف على مهر المثل لهــما فان كان على السواء

الباقى على ما كان فان معناه ان التيمم شرع خلفا عن الوضوء وقيم المسح على العضوين مقام غســل الاعضاء الاربعة فيكون تنصيفا وكل تنصيــف يدل على بقاء الباقى على ما كان كصلاة المسافر وعــدة الاماء وحد العبيد وكان الاستيعاب فى الاصل شرطا فيبقى فى الخلف كذلك لوجود التنصيف بخلاف

الشرط

(وأما من فقد مر مسائلها) أى فى فصل العام فى قوله من شئت من عبيدى

(الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام
ان احتمله فظاهر) أى ان
احتمل الانتهاء الى الغاية
(والافان أمكن تعلقه
بمحذوف دل الكلام
عليه فذاك نحو بعت الى
شهر بتأجيل الثمن) لان
صدر الكلام وهو البيع
لايحتمل الانتهاء الى
الغاية لكن يمكن تعلق
قوله الى شهر بمحذوف
دل الكلام عليه فصار
كقوله بعت وأجلت
الثمن الى شهر (وان لم
يمكن) أى وان لم يمكن
تعلقه بمحذوف دل
الكلام عليه (يحمل
على تأخير صدر الكلام
ان احتمله) أى التأخير
(نحو أنت طالق الى شهر
ولم ينو التأخير
والتنجيز يقع عند مضى
شهر وعند زفر رحمه الله
يقع فى الحال) فيبطل
قوله الى شهر

الطلاق والعتاق لان
الطلاق فى اللغة رفع
القيد وازالة الحبس نقل
الى رفع قيد النكاح
والعتاق القوة ومنه
عتاق الطير لجوارحها
وعتق الفرخ اذا قوى
على الطيران وفرس
عتيق للسابق والبيت
العتيق القديم والصديق
لجماله أو لقدمه فى
الاسلام والخير أو شرفه
أو لعتقه من النار وقيل
قالت أمه لما وضعته هذا عتيقك من الموت وكان لا يعيش لها ولد وهذه المفهومات كلها ترجع الى زيادة قوة فى معانيها أو باعتبار القدم

الشرطية أ كثر حيث لا يلزمها بعض الطلاق شئ (قوله وأما من فقد) يكون للتبيين أو التبعيض أو
غيرهما والمحققون على ان أصلها ابتداء الغاية والبواقى راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان أصل
وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق أئمة اللغة على انها حقيقة فى ابتداء الغاية
والمراد بالغاية فى قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل
اذ الغاية هى النهاية وليس لها ابتداء او انتهاء (قوله بعت الى شهر) أى مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال
(قوله أنت طالق الى شهر ان نوى التنجيز أو التأخير والتأجيل فذاك والا يقع بعد مضى شهر صرفا الاجل

فالواجب نصف الالف وعلى هذا القياس كذا نقل عنه (قوله لا يلزمها بعض الطلاق) لسائل أن يقول
هذه الفائدة واقعة فى مسئلة الضرة أيضا حيث لا يلزمها شئ بطلاقها وحدها اذا حملنا على الشرط اذ يكون
الشرط المجموع ولم يوجد أيضا بقاء الضرة فى نكاح زوجها من أحر الاشياء عندهن وأبغضها اليهن على
ما يرى فى زماننا اللهم الا أن يراد انه لا فائدة لها معتبرة فى الشرع (قوله وأما من فقد يكون الخ) الظاهر
ان عبارة المصنف الى قوله فقد وابتداء كلام الشارح من قوله يكون ويبعد أن يكون ابتداء كلام
الشارح من قوله فقد على أن تكون الفاء فاء جواب أما لان أما من كلام المصنف وتقدير مثله فى الشرح
بعيد ويحتمل أن يعتبر ابتداء كلام الشارح من قوله فقد على أن لا يكون الفاء فاء الجواب فليتأمل
(قوله او التبعيض أو غيرهما) ذكر ابن هشام فى مغنى اللبيب ان خمسة عشرة معنى من جملتها المجاوزة
التى هى معنى عن واختلف فى مثل قولهم زيد أفضل من عمرو وقد ذهب سيبويه الى انها لابتداء الارتفاع
فى نحو أفضل منه وابتداء الانحطاط فى نحو أشر منه وزعم ابن مالك انها للمجاوزة كانه قيل جاوز زيد
عمرا فى الفضل قال وهذا أولى مما ذكره سيبويه اذ لا يقع بعدها الى وفيه بحث اذ لو كانت للمجاوزة لصح
فى موضعها عن وما ذكره ليس بلازم اذ لا يلزم لكل مبتدأ منتهى (قوله الى ان أصل وضعها للتبعيض) رد
عليه الاصفهانى فى شرح البديع بان معنى التبعيض لا يتصور فى قولك خرجت من البصرة لانه اذا فارقها
فارق جميع نواحيها ولا يتصور أن يكون خارجا من بعضها دون بعض آخر ولا فى قوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان اذ ليس المراد بالامر الاجتناب من بعضه وجوابه انه لا يلزم من كون اللفظ حقيقة فى
معنى صحة معناه الحقيقى فى جميع المواد فالصواب فى الرد ما ذكره الشارح (قوله اطلاقا لاسم الجزء على
الكل) قال صاحب الترجيح فيه نظر لان نهاية الشئ ما ينتهى به والشئ انما ينتهى بضده فكيف يكون
جزأ منه حتى يطلق الجزء على الكل ثم قال مرادهم بابتداء الغاية غاية الابتداء وبانتهاء الغاية غاية
الانتهاء اذ البداية لها غاية وكذا الانتهاء وجوابه منع ان الشئ انما ينتهى بضده بل ينتهى بجزئه الاخير
على ان كون ضد الشئ جزأ منه لا دليل على بطلانه اذ الممتنع اتصاف الشئ بالضدين معا فى حالة واحدة
من جهة واحدة وأما اجتماعهما فى الوجود اجتماع الكل مع الجزء فلا قادح فيه ألا يرى ان السواد
والبياض ضدان البلقة مع ان كلا منهما جزء منها وحمل عبارتهم على القلب بعد تسليم صحته بعيد وعلى هذا
لا حاجة الى أن يقال اطلاق الغاية على المسافة مجاز فى المرتبتين حيث أطلق الغاية أولا على آخر جزء من
الشئ المجاورة بينه وبين النهاية ثم أطلق اسم آخر الجزء على الكل والتوجيه الخالى عن شائبة
التعسف أن يقال ان الغاية مستعملة فى معناها الحقيقى وهى جنس والابتداء والانتهاء فردان له فكان
اضافتهما اليه اضافة الفرد الى الجنس ولا محذور فيه اذ لا يلزم منه انقسام الغاية وانما يلزم لو كان
اضافتهما اليه اضافة الاجزاء الى الكل كما توهمه الشارح ويؤيده قول الائمة فى مسئلة على من درهم الى

مع الالف والعقل اذ لا تنصيف فى ذلك مع ان التخفيف مطلوب

(ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذا او كانت السمكة الى رأسها لا تدخل تحت المغيا وان لم تكن) أى وان لم تكن غاية قبل تكلمه (فصدر الكلام ان لم يتناولها فهى لمد الحكم وكذلك نحو أتموا الصيام الى الليل) فان صدر الكلام لا يتناول الغاية وهى الليل فتكون الغاية حينئذ لمد الحكم اليها فقوله وكذلك جواب الشرط أى لا تدخل الغاية تحت المغيا (وان تناولها) أى تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول المرفق (فذكرها لاسقاط ماوراءها) أى ذكر الغاية يكون لاسقاط ماوراء الغاية (نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا

الى الايقاع احترازا من الالغاء. وعند زفر يقع فى الحال لان التأجيل والتوقيت صفة للموجود فلا بد من الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله (قوله ثم الغاية) اختلفوا فى ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشملها الحكم أم لا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول أو عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز أن يقع على أول الحد وان يتوغل فى المكان لكن تمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شئ آخر لم يسم غاية وفصل المصنف بأن الغاية اما أن تكون غاية فى الواقع أو لمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهى لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة للرأس أو لا كالبستان للحائط وهذا معنى قوله ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها أى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن أن يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها أو لا ففى مسئلة السمكة يتناول الاكل الرأس عندهم ولا يتناوله عند المصنف وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما أن يتناولها صدر الكلام أو لا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاط ماوراءها فتبقى هى داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد الحكم اليه و ينتهى بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب

عشرة هل يدخل الغايتان أم لا (قوله وعند زفر) وأبى يوسف أيضا فى رواية كذا فى فصول البدائع (قوله لان التأجيل والتوقيت الخ) معنى التوقيت أن يكون الشئ ثابتا فى الحال وينتهى بالوقت المذكور ومعنى التأجيل أن لا يكون ثابتا فى الحال كتأجيل مطالبة الثمن الى مضى الشهر (قوله ثم يلغو الوصف) أشار الى جوابه أولا بقوله احترازا عن الالغاء واليه أشار المصنف أيضا بقوله فيبطل قوله الى شهر (قوله لان الطلاق لا يقبله) لا يرد على هذا ان دخلت الدار فانت طالق اذ ليس معناه أنت طالق وقت دخولك الدار على التوقيت بالمعنى المذكور فانه تعليق والفرق بينه و بين التوقيت ظاهر نعم لو قصد التعليق فى صورة التوقيت صح دون العكس (قوله ولا يتناوله عند المصنف) قال فى فصول البدائع اخراج القائمة بنفسها عن التفصيل لا يحصل له أما نقلا فمن أصول فخر الاسلام وغيره واما عقلا فلان كون الشك فى الدخول أو الخروج يشملها لعدم الفصل انتهى وان أجيب بانا لو قلنا بالدخول فى صورة القيام بنفسها وتناول الصدر يلغى ذكر الغاية اذ الدخول ثابت بدون ذكرها وليس لها ماوراء حتى يذكر لاسقاطه فذكر الغاية ههنا أول الخروج من تناول الصدر على الدخول قلنا منقوض بعدم دخول حائط البستان فى البيع لجريان مثل ذلك الدليل فيه كما لا يخفى على انه يمكن أن يكون ذكر الغاية لدفع احتمال ارادة بعض ماسوى الرأس من السمكة مثلا مجازا وهذا أعنى ذكر اللفظ بدفع احتمال التجوز من الذى قبله يسمى فى اصطلاح الاصول بيان التقرير فلا يرد ان صرف اللفظ الى حقيقته لا يحتاج الى دليل بل المحتاج ارادة معناه المجازى (قوله أى موجودة قبل التكلم الخ) الفرق فى تحقيق هذا المعنى بين الرأس والمرفق والليل كما يشعر به سياق كلامه محل تأمل ولو قال غير مفتقرة فى الغاية الى التكلم بان يحمل قوله موجودة قبل التكلم على الوجود بوصف الغاية كما يقتضيه سوق كلامه لكان أظهر فتأمل (قوله اذا تناولها الصدر تدخل الخ) وذلك لان الى يدل على الانتهاء مطلقا والنهاية تطلق على ماينتهى به الشئ فيدخل فى حكمه لانه جزء منه وعلى ماينتهى عنده فلا يدخل فى حكمه فكونها قائمة بنفسها لا ينافى الدخول بطريق الجزئية لان الكل يستتبع الجزء (قوله وان لم يتناولها كالصيام الخ) لا يشكل هذا الشق بقوله تعالى سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فان مطلق الاسراء لا يتناوله مع دخوله فى المغيا لان دخوله عليه السلام المسجد الاقصى مثبت بالاحاديث المشهورة لا بموجب هذا الكلام (قوله فيحرم الوصال) وهو أن يصوم يومين من غير أن يفطر بالليل وذلك لانه أمر بالصيام

أو النبق جاء بيت أوس ابن حجر حيث قال
على البيـة عتقت قدعا
وليس لها وان طلبت مرام
بأن الغدر قد علمت معد
علي وجارتي مني حرام
والمعنى انه حلف من قديم انه لا يغدر ولا يزنى بجارته وانها الاثام بحيل وقد علمت ذلك معد فالاعتاق اثبات القوة والعتق فى الشرع خلوص حكمى عن آثار الكفر الذى هو موت حكمى وعجز كلى فان الكافر ميت معنى فانه لم ينتفع

الاقطاع

والنحو يين في الى أربعة مذاهب الدخول الا مجازا) أى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا

(وعكسه) أى المذهب الثانى هو أن لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب (والاشتراك) أى المذهب الثالث هو الاشتراك أى دخول الغاية تحت المغيا فى بطريق الحقيقة وعدم الدخول أيضا بطريق الحقيقة (والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن) هذا هو المذهب الرابع

بحياته الدنيا ولم يذق حلاوته العليا كما قال الله تعالى أومن كان ميتا فأحييناه. وأثره الرق الذى هو سلب أهليته لما تأهل له العقلاء من ثبوت الولايات على نفسه لا يصح نكاحه ولا بيعه ولا شراؤه وعلى غيره من نكاح البنات والتصرف فى الاموال والشهادات ولا يتمكن من كثير من العبادات كصلاة الجمع والاعياد والجنازة والحج والجهاد وتثبت به القوة الشرعية فيقدر على ما لم يكن يقدر عليه من قبل فمن هذا يقال انه القوة الشرعية

الا انقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا برمضان فلانه لا قائل بالفصل أى بحرمة الوصال فى رمضان وجوازه فى غيره فقوله وان لم تكن شرط جوابه الجملة الاسمية التى مبتدؤها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التى شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك أى فهو مثل الاول فى عدم الدخول وقوله فهى لمد الحكم اعتراض لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود ههنا اثبات أن الغاية داخلة أو غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم أو غيره فعلى هذا ينبغى أن يكون جزاء قوله وان تناول هو قوله فيدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها الاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم * واعلم فعلم المرء ينفعه * (قوله والنحويين) دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا تدخل فى مثل قرأت الكتاب من أوله الى آخره بخلاف قوله قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثانى ان القول بكونه حقيقة فى الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره يستلزم فى

المنتهى بالليل وذلك بطريان ضده وهو الافطار قال الشارح فى شرح الكشاف ومبناه على ان الليل غاية الصيام والى متعلق به وهو ظاهر لا بايجاب وفيه بحث لان الصوم الشرعى هو الامساك المقارن للنية وانتهاؤه قد يكون بانتهاء النية لا بانتهاء الامساك فلا دليل حينئذ على ما ذكر ويمكن أن يقال المراد بالصوم ههنا نفس الامساك واشتراط قران النية ثبت بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات فالنية ههنا لا حظ فى نفس أنه والان معناه ائتوا به تاما مستجمعا الشرائط فالغاية نفس الصيام فيكون دليلا على ما ذكر فتأمل (قوله واعلم فعلم المرء ينفعه) مصراع بيت آخره * ان سوف يأتى كل ما قدرا * وفى ايراده ههنا لطف فانه فى الظاهر بيان سبب للحث على العلم وفى التحقيق ايراد مثال للجملة المعترضة بالفاء ثلاثى رد الاعتراض بعدم جواز الاعتراض بالفاء (قوله وترك ما هو المختار) أجيب عنه بان المذهب المختار الذى ذكره هو المذهب الرابع بعينه اذ حاصله ان الى لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل غايته انه اعتبر الدليل من نفس اللفظ وهو تناول الصدر وعدمه لان الادلة الخارجية غير مضبوطة ثم كون تناول الصدر وعدمه قاعدة فى الدخول والخروج ليس على سبيل القطع اذ ربما ثبت الخروج مع التناول والدخول مع عدمه لوجود دليل أقوى بل بمعنى الظهور فالدخول فى من أوله الى آخره وعدم الدخول فى الى باب القياس اذا أريد عدم قراءته بقرينة مقام الاقتصار فى الاول والتصيير فى الثانى وأنت خبير بان القائل بالمذهب المختار لم يحصر دليل الدخول وعدمه فى تناول الصدر وعدمه كما فى المذهب المختار بل أطلق الدليل فادعاء كونه المذهب الرابع بعينه لا يخلو عن بعد وان أيده عدم تخميس المذاهب فى الكتب المشهورة (قوله فكيف يعارض القول بعدم الدخول) أجيب عنه بأن ما نقله من المذهب المختار يدل على كونهما ضعيفين لمخالفة كل منهما اياه والضعيف جدا جاز أن يعارض الضعيف فى الجملة اذ لا يلزم اشتراط المساواة بين المتعارضين كيف وقد صرحوا بان شرط التعارض أن يكون الدليلان متساويين فى القوة أو متغايرين ظاهرا وصرحوا بان القيد الاخير يدرج تعارض المتواتر المشهور اللهم الا أن يمنع التواتر أيضا (قوله الثالث ان ما ذكره الخ) أجاب عنه صاحب الترجيح بان الرأس انما لا يدخل فى السمكة فى حق الاكل لانه لا يؤكل عادة وأنت خبير بانه لا يسمن ولا يغنى من جوع اذ المراد بمثله السمكة ما يتناوله الصدر ويكون غاية قبل التكلم لا فى خصوصية الاكل

قال * واعلم فعلم المرء ينفعه * آه وهذا المصراع * ان سوف يأتى كل ما قدرا * لا يخفى ان استعمال هذا المصراع ههنا فى غاية اللطف وبراية الحسن فان قوله فعلم المرء ينفعه بيان سبب للحث على العلم فى الظاهر وايراد مثال للجملة المعترضة بالفاء فى التحقيق ثلاثى رد الاعتراض بعدم جواز الاعتراض بالفاء

ويمكن أن يكون هذا المعنى من افراد المعنى اللغوى ومن ثم قال فى الصحاح والقاموس وغيرهما العتق الحرية الا انه مقيد بالطارئة على

(وماذكرنا في المبل) وهوان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا (والمرافق)

وهوان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا (يناسب هذا الرابع) أى معنى ماذكرنا معنى ماذكره النحويون فى المذهب الرابع معنى واحد وانما الاختلاف فى العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة لان تعارض الاولين أوجب الشك وكذا الاشتراك أوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها بالشك (وبعض الشارحين قالوا هى غاية للاسقاط فلا تدخل تحته) أى بعض المتأخرين من أصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله بنوا بهذا الوجه وهوان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا تكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال

مسئلة السمكة دخول الرأس فى الاكل على ماهو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار أولا انه لا تدخل (قوله هى غاية للاسقاط) لما كان المختار عند أكثر الائمة وجوب غسل المرافق فى الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما فى قوله تعالى ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم أى مع أموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة فى الى على الدخول أو عدمه فجعل داخلا فى الوجوب أخذا بالاحتياط أولان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمى الذراع والعضد أولانه صار مجملا وقد أدار النبى صلى الله عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين أحدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثانى انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا أيديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلا تحت الغسل والاول أوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضى الامام ههنا بحث وهو انه اذا اقترن بالكلام غاية أو استثناء أو شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد لا ايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما

حتى لو قال مسحت السمكة الى رأسها لكان الكلام بحاله (قال المصنف وماذكرنا فى الليل والمرافق يناسب هذا) فيه بحث وهو انه يرد عليه قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن لان قوله تعالى ولا تقربوهن يقتضى الابد فذكر الغاية لاسقاط ما وراءها فيلزم أن تكون الغاية داخلة على القاعدة التى مهدها مع انه يحل قربانهن قبل الاطهار والجواب ان الغاية ههنا لا يتناولها الصدر لان عدم القربان باعتبار الحيض وذلك ممدود من أول الحيض الى زمان الانقطاع فلا يدخل كذا فى معراج الدراية (قوله أولانه صار مجملا الخ) بيانه انه لما اشتبه حال هذه الغاية باعتبار ان بعض الغايات يدخل ويكون بمعنى مع وبعضها لا يدخل كان هذا مجملا فى كتاب الله تعالى فبينه نبيه عليه السلام بفعله حيث توضأ وأدار الماء على مرافقه (قوله متناولا للغاية كاليد) الاظهر أن يقال بعد قوله للغاية ولما بعدها لان مجردا لتناول لا يفيد كونها لاسقاط ما وراءها لاحتمال أن لا يكون لها ما وراء اذ لك أن تقول قوله كاليد تتمة لما قبله فيفيد ذلك المعنى (قوله متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له) رده العراقى بان ما قبل الغاية لا بد أن يتكرر قبل الوصول اليها تقول ضربته الى ان مات ويمتنع قتلته الى ان مات وغسل اليد لا يتكرر قبل الوصول الى المرافق لان اليد شامل لرؤس الانامل والمناكب وما بينهما قال والصواب تعلق الى باسقطوا المحذوف ويمكن أن يجاب بعد تسليم لزوم ما ذكر بان المراد غسل الغاية الحدث الواقع قبلها وبتكرره تكرره بنفسه بان يقع مرتين أو أكثر فى محل واحد كضربت زيدا الى ان مات أو تكرره بحسب أجزاء محله بان يقع واحدة فى محل ذى أجزاء متصلة كسرت من البصرة الى الكوفة لان فى كل جزء من المسافة سيرا وقوله الى المرافق من قبيل الثانى (قوله وللقاضى الامام ههنا بحث الخ) أجيب عنه بان مراد القوم انه لولا ذكر الى المرافق لافاد ايجاب غسل المجموع ومع ذكره أفاد ايجاب غسل بعضه وهو من الكف الى المرافق فكانه أسقط ما أوجب فى الكلام ايجاب واسقاط بهذا الاعتبار لا أن فيه ايجابا واسقاطا حقيقة كما ذكره ولهذا نظائر فى كلامهم وأجاب عنه صاحب الترجيح بان المراد بقولهم ان الغاية ههنا للاسقاط ليس انه للاسقاط عن الحكم بعد انصبابه عليه حتى يلزم أن لا يثبت بنص واحد وانما المراد اسقاطه عن أن ينصب عليه حكم الصدر وذلك معنى توقف أول الكلام على آخره اذا كان فيه ما يغير أوله حتى يثبت بالكلام حكم واحد هو الحاصل من جميع الكلام مع المغير وقال فى فصول البدائع هذا تحقيق لما وضع

فدان

ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد (قوله فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول) بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه مغالطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذى هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثانى والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادى عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة ألا يرى انه لو قال على من عشرين الى ثلاثين أو ما بين عشرين الى ثلاثين يدخل العشرون مع انها ليست جزأ من التسعة التى بينها وبين الثلاثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذى فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو أريد ذلك كان اللازم أربعة وأربعين بمنزلة له على اثنان وثلاثة وأربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم أربعة وخمسون فظهر أن الكلام مبنى على ان المراد الآحاد التى بين الواحد والعاشر وانما النزاع فى انه هل يدخل كلاهما أو أحدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتأمل ولا بناء على انه أوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثانى والثالث وغيرهما والثانى لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال أنت طالق من واحدة الى ثلاثة فانه ايقاع للثانية وهى لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف أنت طالق بائنة فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجعل للواحدة ذكروا الطلاق لا يثبت الا بلفظ على ما ذكره غيره لان التضايف انما هو بين وصفى الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو الاول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب فى الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون

له مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معان مقرونة لا انه باعتبار كل منها منفردا فلا وجه لبحث القاضى (قوله من باب اشتباه المعروض بالعارض) أراد بالعارض العدد وبالمعروض المعدود والاظهر أن يقال من باب اشتباه أحد العارضين وهى الثانوية بالآخر وهو الاثنينية أو أحد المعروضين بالآخر (قوله لا يقال مراده الخ) نقل عنه انه قال وجه السؤال أنا لا نريد بما فوق الواحد الثمانية التى بين الاول والعاشر مثلا حتى يتوجه منع دخول الواحد الذى هو الاول فيه ويظهر ذلك فى قولنا من عشرين الى ثلاثين بل بمعنى ان المعدود الواحد جزء من معدود فوقه كالاثنين ولا خفاء فى ان العشرين درهما جزء من واحد وعشرين درهما وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء وتقرير الجواب ان هذا لا يستلزم المطلوب وهو أن يكون ثبوت معدود فوق الواحد كالاثنين مثلا موجبا لثبوت معدود آخر بناء على ان الواحد جزء من الاثنين فانا اذا قلنا له على من واحد الى أربعة فلا نزاع فى ثبوت الاثنين وانما النزاع فى انه هل يستلزم انضمام واحد آخر اليه حتى يصير الواجب ثلاثة ولو لزم ذلك بمجرد كون المعدود الواحد جزأ من المعدود الذى فوقه لزم أن يكون الواجب فى له على من واحد الى عشرة أربعة وأربعين لانه يلزم من ثبوت الاثنين ضم واحد اليه ومن ثبوت الثلاثة ضم الاثنين وهكذا ويكون ذلك بمنزلة له على اثنان وثلاثة وأربعة الى عشرة (قوله كان اللازم أربعة وأربعين) هذا اذا لم ينضم اليه الواحد واذا ضم كان اللازم خمسة وأربعين بل لو ضم الى الثلاثة الاثنان والواحد والى الاربعة الثلاثة والاثنان والواحد كما يقتضيه ما ذكر كان اللازم أكثر قيل يمكن منع الملازمة بان فى الاقرار بالمالين اذا كان فى مجلس واحد يلزم مال واحد بالاتفاق ويدخل الاقل فى الاكثر فكيف اذا كان بلفظ واحد فاذا كان فى ذمة رجل تسعة دراهم يمكنه أن يقول على كل عدد من الدراهم مما بين الواحد والعشرة نعم اذا اعتبر العوارض مستقلة لا متداخلة يلزم ذلك ولكن لا ضرورة الى اعتبارها كذلك (قوله وهذا كما يقال ان كون الاب فى الدار الخ) قيل

الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط (فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة) لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال (لا الآخر عند أبى حنيفة رحمه الله) فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان فيجب عشرة لان العشرة لا توجد الا بعشرة أجزاء وعند زفر لا يدخل الغايتان فيجب ثمانية (ويدخل الغاية فى الخيار عنده) أى اذا باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد فى الخيار أى يكون الخيار ثابتا فى الغد عند أبى حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه (وكذا فى الاجل واليمين فى رواية الحسن عنه) أى عن أبى حنيفة رحمه الله

الرق وبه صرح بعضهم والرق فى اللغة الضعف ومنه ثوب رقيق وصوت رقيق وكذلك التحرير اثبات الحرية وهى الخلوص يقال طين حر أى خالص عما يشوبه وأرض حرة لا خراج عليها (قوله

(لما ذكرنا في المرافق) أما الاجل فهو بعث الى رمضان أي لا أطلب الثمن الى رمضان وأما اليمين فهو

لا أكلم زيدا الى رمضان فلان قوله لا أطلب الثمن ولا أكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه

الابن ولا يدخل الآخر عند أبي حنيفة رحمه الله لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد الحكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رحمه الله لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاجه الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين أيكون ابن تسع سنين فتحير زفر رحمه الله (قوله لما ذكرنا في المرافق) متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التأبيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا للمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما الا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق

في كلام صاحب الكشف ما يصلح للفرق بان يقال لما أوقع طلاقا موصوفا بوصف الثانوية ولا يتحقق ذلك الوصف الا بوقوع الاول اذ ليس للطلاق وصف الاولية والثانوية الا بالوقوع وجب بوقوع الاول وكذا في الدراهم اذ لا تكون الدراهم في الذمة ثابتة الا اذا وجب الاول بخلاف الابن فان وصف الابوة ثابت فيه مع قطع النظر عن كون انه في الدار (قوله وقد عرفت ما فيه) من انه من باب اشتباه العارض بالمعروض وهذا انما يرد عليهما اذا كان ما ذهبا اليه مبنيا على ما ذكره وأما اذا كان مبنيا على العرف والعادة بناء على أن مثل هذا الكلام اذا ذكر في العرف يراد به الكل كما تقول لغيرك خذ من مالي من درهم الى مائة كان له أخذ المائة فلا يرد الجواب عن قولهما حينئذ ان مثل هذا الكلام يذكر في العادة ويراد به الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل فانهم يقولون سني من ستين الى سبعين ويريدون به ان سنه أكثر من ستين وأقل من سبعين فاذا قال أنت طالق من واحدة الى ثلاث يجب أن يكون أكثر من واحدة وأقل من ثلاث وارادة الكل فيما طريقه الاباحة كما ذكر لانه قد جرت التوسعة في الاباحات دون غيرها اذ الاصل في الطلاق هو الحظر كذا في الهداية (قوله وعند زفر) فان قيل فعلى قول زفر رحمه الله اذا قال أنت طالق من واحدة الى واحدة ينبغي أن لا يقع شيء لانه ليس بين الحدين شيء قلنا قد قال بعض المتأخرين ينبغي أن يكون هكذا على قياس مذهبه والاصح أنه يقع تطليقة واحدة لان آخر كلامه لغو باعتبار انه جعل الشيء الواحد حدا ومحدودا وذلك لا يتصور فاذا الغي آخر كلامه بقي قوله أنت طالق كذا في الجامع الصغير لشمس الائمة السرخسي (قوله وقد حاجه الاصمعي الخ) في الكافي حاج أبو حنيفة زفر رحمه الله حيث قال كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين فقال له أنت اذن ابن تسع سنين فتحير زفر رحمه الله (قوله عند الاطلاق الى التأبيد) أما في المسئلتين الاخريين فظاهر لان الاصل في النفي الاستمرار وأما في الخيار فليس بظاهر وان حمل على انه باعتبار اللغة لانه مثبت لا يفيد العموم والظاهر ان دخول الغد ليس لكون الخيار ممتدا بل للعرف بقي فيه بحث وهو ان هذا مناقض لما ذكره في لا تخرجي الا باذني من ان قوله لا آكل ليس بعام وجوابه ان معنى ذلك القول على ما سيأتي في بحث الاقتضاء انه ليس بعام يمكن تخصيصه بل هو يتناول جميع الاكلات بحيث لا يجوز أن يخرج عنه أكل ما (قوله ورمضان في الاجل وعدم التكلم) فيه بحث وهو ان هذا على رواية الحسن كما صرح به المصنف وأما على ظاهر الرواية فلا يدخل فلا بد له من الفرق على هذه الرواية ويمكن أن يجاب بان مبنى الايمان على العرف ولهذا الوحلف لا يكلم الى عشرة أيام يدخل اليوم العاشر فهي مستثناة من القاعدة المذكورة (قوله وعندهما لا يدخل الخ) فيه بحث وهو ان المرافق ينبغي أن لا تدخل على أصلهما فانهم قالوا بالدخول في المرافق وعكسا في خيار الشرط ويمكن أن يجاب عنه بان الاصل عندهما وان كان خروج الغاية لان شأنها أن ينتهي الحكم عندها الا ان المرافق دخلت بحديث تعليم الوضوء الذي لا يقبل الله

اخراج أبو يكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما والثاني بحمله على المجاز اللغوي الكون في الطرف فيكون الاعتاق مطلقا على سببه الذي هو ازالة الملك قيل وكلا الجوابين ضعيف لانا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليه نقل شرعي اذ لا يفهم لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك ولو سلم فلا نسلم كونه منقولا اليه لا الى ازالة الملك وكون اثبات القوة أنسب بأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز النقل الى معنى غيره أنسب بالمعنى الحقيقي والنقل لا بد لاثباته من نقل وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء وقد علمت ان معنى اعتاق القوة والاعتاق اثبات القوة فيكون العتق ثبوتها في محل قابل لها على ما صرح به علماء اللغة والقوة التي أثبتها اللغة معنى للعتاق أعم من القوة الجسمية وغيرها فهو يتناول اثبات القوة الحكمية

في

فى نحو بعت الى شهر انه متعلق باجلت الثمن الى شهر وعدل عنه ههنا الى لا أطالب الثمن ليكون نقيا فيصدق التناول اذ ربما ينازع فى كون التأجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل بأدنى ما يطلق عليه الاسم واعلم انه وقع فى ذلك اشتباه لما وقع فى أكثر نسخ أصول فخر الاسلام وفى الآجال وفى الايمان جمع أجل ويمين والصواب وفى الآجال فى الايمان اذ لا اختلاف رواية فى آجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل فى الآجال بالاتفاق كما فى الاجارة وانما رواية الحسن فى آجال اليمين قال الامام السرخسى وفى الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضى التأبيد وفى تأخير المطالبة وغاية المنفعة فى موضع الغاية شك وكذا فى أجل اليمين لا تدخل فى ظاهر الرواية عنه وهو قولهما الا ان فى حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام فى موضع الغاية شكا (قوله فى الظرف) بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا أو زمانيا حقيقة أو مجازا مثل الماء فى الكوز وزيد فى البلد ومثل الصوم فى يوم الخميس والصلاة فى يوم الجمعة أو تشبيها مثل زيد فى نعمة والدار فى يده ونحو ذلك (قوله صمت هذه السنة) يقتضى الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت فى هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوى الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون أوسع فلو نوى فى أنت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفى أنت طالق فى غد يصدق قضاء أيضا لكن اذا لم ينو شيأ كان الجزء الاول أولى لسبقه مع عدم المزاحم

تعالى الصلاة الآية (قوله واعلم انه وقع فى ذلك) أى فى جعل مسئلة الاجل مستقلة برأسها وجعل حكمها مثل حكم مسئلة اليمين (قوله فيقتضى الاستيعاب) ومن ههنا قال مولانا حافظ الدين قدس سره فى قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين آمنوا معه فى الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد انه تعالى ذكر نصرة الرسل والمؤمنين فى الدنيا مقرونة بحرف فى وذكرهم فى الآخرة غير مقرونة به لان نصرة الله تعالى اياهم فى الآخرة مستوعبة لجميع الاوقات لانها دار جزاء وأما نصرته فى الدنيا فقد تقع فى بعض الاوقات دون بعض لانها دار البلاء (قوله بخلاف صمت فى هذه السنة الخ) فيه بحث وهو ان هذا يخالف تفسير صاحب الكشاف فى قوله تعالى وانما كانوا فى بطونهم نارا انما ملأ بطونهم وقول الشارح هناك حقيقة الظرفية الاحاطة على وجه لا يفضل الظرف من المظروف لكن لا يلائم هذا عرف المتكلمين والفلاسفة لانهم قالوا انما يحصل دفعة فظرفه طرف الزمان لا الزمان مع انه شامل له فزيد فى الدار مجاز عندهم وأما عند أهل اللغة فحقيقة ويمكن أن يقال مراد العلامة ان الاحاطة على وجه لا يفضل حقيقة عرفية بدليل انه قال فى بيانه يقال أكل فلان فى بطنه وأكل فى بعض بطنه فأهل العربية اذا لم يريدوا الاستيعاب يقولون أكل فى بعض بطنه وما ذكره أئمة الاصول مستفاد من كونه مشابها للمفعول به وأما ما قال محمد فبنى على الحقيقة اللغوية وان قلت اذا كان الاستيعاب حقيقة عرفية ينبغى أن لا يفرق بين صمت هذه السنة وصمت فى هذه السنة قلت الفرق ليس جاريا فى الكل بل مختص ببعض المواد (قوله يصدق ديانة لا قضاء) أما الاول فلانه يحتمل أن يريد تقدير فى واذا نوى ما يحتمله كلامه يصدق ديانة وأما الثانى فلانه غير موجب ظاهر كلامه الى ما هو تخفيف عليه وفى مثله لا يصدق قضاء وبهذا اندفع اعتراض الاصفهانى فى شرح البديع بان فى اذا حذفت من اللفظ لا يجوز أن يراد فى التقدير وجوده وعدمه دفعة فالازم ان يكون عدا مفعولا به ومظهرا لا فيه معا وهو محال فان أريد عدمه ينبغى أن لا يصدق فى نية آخر النهار ديانة لان اللفظ على هذا التقدير لا يحتمله وان أريد تقديره ينبغى أن يصدق قضاء أيضا ووجه اندفاعه على اختيار الشق الثانى ظاهر من التقدير السابق

فلهذا فى أنت طالق غدا يقع فى أول النهار ليكون واقعا فى جميع الغد وفى الغد ان نوى آخر النهار يصح ولو قال أنت طالق فى الدار

المذكورة وكان النقل نفسه خلاف الاصل لا يرتكب من غير دليل ولا يحمل عليه من غير حامل كذلك النقل الى أجنبى لا يرتكب من غير ضرورة بل يحمل الكلام الى المعنى الاقرب من المعنى اللغوى فالاقرب وذلك ظاهر يعرفه من يعرف اللغة ويطلع على كلام الائمة المهرة فى فن اللغة بل يفهم العوام من صيرورة العبد حرا انه حصل له من الحالة ما يختص بالاحرار وليس المراد من اثبات القوة المخصوصة الا ذلك القدر ولم يقل أحد من أئمة اللغة والفقه والاصول ان معنى الاعتاق ازالة الملك أو انه منقول اليها فكيف تصح الاستعارة والذى يدعى ذلك فعليه البيان واقامة البرهان ومن يدعى ما ليس فيه كذبته شواهد الامتحان (قوله رد عليه) أجاب عنه بعضهم بانه قد عرف ان العتق فى تصرف شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة فلا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة أو مجازا لتحصيل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لذلك المعنى فلا يوجب؛ وبه شرعا بخلاف ما اذا قال أزلت عنك الملك أو رفعته

تطلق فى حالا الا ان ينوى فى دخولك الدار فيتعلق به وقد تستعار للمقارنة ان لم تصلح ظرفا نحو أنت طالق فى دخولك الدار فتصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق فى مشيئة الله ويقع فى علم الله لانه يراد به المعلوم) اعلم ان التعليق بالمشيئة متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال أنت طالق ان علم الله وذلك لان مشيئة الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله فى علم الله لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت فى معلوم الله

و يخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله انه لو قال أمرك بيدك رمضان أو فى رمضان فهما سواء وكذا غدا أو فى غد و يكون الامر بيدها فى رمضان أو الغد كله (قوله تطلق حالا) لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع أن يقع فى مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا أن يراد أنت طالق فى دخولك الدار بحذف المضاف أو استعمال المحل فى الحال فيكون تعليقا بمنزلة أنت طالق فى دخولك الدار أى وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع أو على استعارة فى للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشئ بالشئ تقتضى وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول لينتفارنا قبل وفى قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه و يظهر الاثر فيما لو قال لاجنبية أنت طالق فى نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال أنت طالق ان تزوجتك (قوله فلا يقع) تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشيئة المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون أنت طالق فى مشيئة الله تعليقا بمنزلة أنت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون أنت طالق فى علم الله تعليقا اذ لا يصح أنت طالق ان علم الله بل يقع فى الحال و يصير المعنى أنت

(قوله و يخالف هذا ما روى ابرهيم عن محمد) قال الفاضل الشريف ما مر من الفرق فى اثبات الظرف وحذفه مذهب أبى حنيفة رحمه الله و يخالفه صاحباه لعدم الفرق بينهما على ما صرح به فخر الاسلام وغيره وعلى هذا لا مخالفة فيما روى ابرهيم عن محمد لذهابه على مذهبه وانما وقع فى هذا حيث أطلق المصنف ولم يتعرض لذلك الخلاف انتهى وذكر فى فصول البدائع أن ما روى ابرهيم عن محمد بناء على ان المراد به عرفا ضرب مدة التفويض والتخيير دون مطلق الحصول بخلاف الاطلاق ولهذا استوعب معه وقريب منه ما يقال كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافى الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان مما يعتد فى نفسه و يستوجب التروى والتفكر من المفوض اليها تقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجيح لبعض أجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة فى أو لا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى (قوله بحذف المضاف أو استعمال المحل فى الحال) ولما كان كل منهما خلاف الظاهر صدق بينه و بين الله تعالى لان اللفظ يحتمله ولا يصدق قضاء (قوله فتزوجها لا تطلق) لان الطلاق لا يكون الا متأخرا عن النكاح (قوله فلا يكون أنت طالق فى علم الله تعليقا) فيه بحث لان علم الله تعالى يتعلق بجميع الممكنات على ما هو عليه لان العلم تابع للمعلوم كما تقرر عندنا فالعلم بقيام زيد انما يتحقق بعد قيامه ومن ههنا نفى الحكماء العلم بالجزئيات للزوم تغيره عند تغير المعلوم وأجيب بان التغير انما يلزم فى تعلق العلم لا فى نفسه فعلى هذا ينبغى أن يكون أنت طالق فى علم الله تعالى اذا قصد أنت طالق ان علم الله تعالى تعليقا ولا يقع فى الحال لان العلم بوقوع الطلاق موقوف على وقوعه فلو قيل بوقوعه لتحقق العلم فان قلت علم الله تعالى بطلاقها يحتمل معنيين علمه تعالى بان طلاقها واقع وعلمه سبحانه وتعالى بماهية طلاقها والاول شبيه بالعلم التصديقى والثانى بالعلم التصورى واذا حمل العلم على المعنى الاول يكون تعليقا ولا يقع الطلاق فى الحال واذا حمل على المعنى الثانى يقع واذا قال قصدت

قال (و يخالف هذا ما روى ابرهيم عن محمد رحمهما الله تعالى) أقول يمكن دفع المخالفة بان كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافى الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان مما يعتد فى نفسه و يستوجب التروى والتفكر من المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجيح لبعض أجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة فى أو لا بخلاف الطلاق فانه

مثل قيد الرق فانه مجاز من اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق فى مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق لا يقال يثبت العتق بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازى الذى هو ازالة الملك لانا نقول تحقق اللزوم المعتبر فى دلالة الالتزام وهو كون الامر الخارج لازما بينا فى الوجود الذهنى بحيث يلزم من تصور المسمى تصوره فى حيز المنع وانما اللزوم المحقق بين ازالة

طالق

طالق فى معلوم الله أى هذا المعنى ثابت فى جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى فى معلوم الله والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت فى علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة أيضا شاملة لجميع الممكنات فينبغى أن يقع بقوله أنت طالق فى قدرة الله أجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشيئة والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى أجيب بانه على حذف المضاف أى أثر قدرته ولا يصح ذلك فى العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو من آثار القدرة بمنزلة قولنا هو فى المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشيئة

المعنى الاول لا يصدق لانه لا تحقق له قلت الحمل على المعنى الاول هو الظاهر وأيضا يلزم أن يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولم يذكروه الا أن يقال عدم الذكر لظهوره (قوله لم يكن هذا المعنى فى معلوم الله تعالى) فيه بحث اذ قد ذكر أولا ان علم الله سبحانه يتعلق بجميع الممكنات فعلى تقدير عدم وقوع الطلاق كيف لا يكون المعنى المذكور فى معلوم الله تعالى مع انه من جملة الممكنات ان قلت مراده لم يكن وقوع الطلاق فى علم الله تعالى بل عدمه قلت فيه حينئذ هدم لما حققه أولا من عدم كون قوله أنت طالق فى علم الله تعالى تعليقا (قوله لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم) بل لا وجه وجيها له لان فيه ارتكاب مجاز من كون المصدر بمعنى المفعول واستعمال فى فيما ليس بظرف حقيقة وفيما ذكره التجوز فى استعمال فى فقط (قوله فينبغى أن يقع الخ) وفى رواية الكافى أنه يقع (قوله أجيب بانها بمعنى تقدير الله) فيه بحث لان المسئلة ما اذا قال الرجل لامرأته أنت طالق فى قدرة الله تعالى فالجواب انه لا تطلق لانها بمعنى تقدير الله تعالى خلاف الظاهر بل لو قال نويت ذلك ينبغى أن لا يصدق قضاء لانه تخفيف له فتأمل (قوله وفيه نظر اذ لا ترجح الخ) أجيب بان وجه الترجح ان الاول أقرب الى الحقيقة وأشيع لان استعمال القدرة فى المقدور غير مشتهر بخلاف العلم فى المعلوم وأما حذف المضاف فشائع ذائع مطلقا كذا فى فصول البدائع (قوله ولو سلم فقولنا الخ) قيل يمكن أن يقال لا نسلم ان آثار القدرة هى المقدورات لان آثارها هى الممكنات الوجودية اذ لا يكون المعدوم أثر القدرة وان كان مقدورا فيصح التعليق بها كما اذا كانت بمعنى التقدير وهذا يصلح أيضا مرجحا لحذف المضاف لان المشاهد هو الاثر الموجود لا مطلق المقدور (قوله

ليس كذلك كما لا يخفى قال (فان قيل القدرة أيضا شاملة لجميع الممكنات الخ) أقول اذا قال أنت طالق فى قدرة الله ففيه روايتان الاولى انه يقع كما فى العلم ذكره فى الكافى والثانية انه لا يقع كما فى المشيئة قال صاحب الهداية فى شرح الزيادات اذا قال أنت طالق فى مشيئة الله تعالى أو فى ارادته أو فى رضاه أو فى محبته أو فى أمره أو فى اذنه أو فى حكمه أو فى قدرته لا يقع الطلاق أصلا الا فى علم الله تعالى فانه يقع الطلاق فيه فى الحال فان كلمة فى للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحت الافعال فيحمل على التعليل لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح حملها على التعليل اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليكون فى معنى الشرط فيكون تعليقا والمشيئة والارادة والرضا والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح أن يقال شاء الله ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بما حقيقته الشرط ابطال الايجاب فكذا هذا أما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق فى الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها من الغابرين والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف البارى بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثانى يوصف بها وبضدها فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها

الملك والعتق هو اللزوم بالمعنى الاعم أى الذى يلزم من تصورهما الجزم باللزوم وان بنى الكلام على مذهب أهل العربية فكل واحد من الدلالات الثلاث تابع للقصد والاستعمال واذ لا تحقق لهما فلا دلالة التزاما ولذلك لم يستلزم التضمن والالتزام عندهم المطابقة الا تقديرا بمعنى ان ما يدل على الجزء أو الامر الخارج يدل على المعنى المطابقى لو استعمل فيه وقصد من اللفظ هذا (قوله لا لمفظ الاعتاق) أى لمفهومه على حذف المضاف (قوله أقوى من ازالة القيد) لوجوب أن يكون المستعار منه أقوى فى وجه الشبه كالاسد للشجاع وأن يكون المستعار لازما له واعترض عليه بان ازالة القيد أقوى لبقاء نوع تعلق له وهو حق الولاء فى ازالة الملك وأجيب بان الآثار الباقية فى ازالة القيد أكثر وأشد كجواز الرجعة فى الرجعى ووجوب النفقة وعدم جواز النكاح لغيره وحرمة المصاهرة والمشاركة فى النسل وغير ذلك وبان المقام ليس فيه ازالتان احداهما مقيدة والاخرى مطلقة بل احداهما مقيدة بازالة القيد والاخرى بازالة الملك بخلاف المشفر والشفة فان الاطلاق والتقييد متحقق بينهما على انه قد ورد المشفر بالمعنى الاعم (قوله فان الاستعارة لا تجرى) قيل عليه قد تكون الاستعارة مبنية على

المشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر

وجعله هو هو وكون المشبه أقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض أقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان وديدان الاشعار والخطب يجرى فيها ما يجرى من ابراز الكلام لا على مطابقة الظاهر لفائدة بديعة ونكتة غريبة بخلاف المسائل الفقهية فانها لا يجرى فيها ذلك ولا مقابلة بين الفنين (قوله وكذا اجارة الحر الخ) قال في التلويح يعنى لو قال بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدى أو دارى منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدى منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند أهل المدينة فيجوز عندهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة هذا كلامه ونقل عنه انه انما يجاز في غيره

الله تعالى تعليقا قول أبي يوسف وعند محمد هو ابطال الكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها ويدور الخلاف على العكس ويظهر الأثر في انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله تعالى أنت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول لا ابطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير وفي شرح الطحاوى انه لو قال ان لم يشأ الله أو ما شاء الله فهو أيضا ابطال للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشيئة من لا تظهر مشيئته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهى ان مثل أنت طالق ان لم يشأ الله يقتضى وقوع الطلاق البتة أما على تقدير المشيئة فللوجوب وقوع مراد الله وأما على تقدير عدم المشيئة فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله محال فالتعليق به ابطال معه وقوع الطلاق اقول وذكر في النوازل انه لو قال أنت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشأ الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضى اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضى اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه أعنى عدم مشيئة الله الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضى اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال أنت طالق واحدة ان شاء الله وأنت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شئ أما الواحدة فللاستثناء وأما الثنتان فلان قوله أنت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشيئة الله وذكر في المنتقى انه لو قال أنت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشأ الله في اليوم فأنت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها ثلاثا طلقت ثلاثا ولو لم يقيد باليوم في اليمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا يخالف لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى أيضا قبل هذه المسئلة انه لو قال أنت

هو ابطال للكلام) اطلاق الملزوم على اللازم فان المعلق بما لم يعلم وقوعه أبدا يكون مستعملا لالغائه (قوله في انه يكون يمينا) فيحنث به من حلف لا يحلف بالطلاق ولا يعلقه بشئ (قوله لعدم حرف الجزاء) وهى الفاء مع وجوبها اذا وقعت الجملة الاسمية جزاء وفيه اشارة الى انه لو قال ان شاء الله فأنت طالق بالفاء لا تطلق اجماعا والفتوى بدون الفاء على عدم الوقوع كما ذكره قاضيخان (قوله لم يقع الا تلك الواحدة) فيه بحث لانه كان ينبغى أن يقع اثنان في هذه الصورة احدهما المنجز والآخر المعلق بالمشيئة لان الجزاء تابع للشرط ويمكن أن يقال المنجز هو ما علق على المشيئة فان سبب تنجيزه هو مشيئة الله اذ لو لم يشأ لم ينجز هو أبدا (قوله وذكر في النوازل) استئناف تأييد للجواب المذكور عن النكتة لان قوله اذ لو صح لبطل الخ عين ذلك الجواب وفي بعض النسخ بالواو والاول أظهر (قوله ولو لم يقيده باليوم الخ) فيه بحث اذ لا دخل للتقييد باليوم في اختلاف الحكم كما يشعر به كلامه بل مداره ان متعلق المشيئة وعدمها واحد في المسئلة الاولى وهو الطلاق واحدة ومختلف في الثانية لان متعلق المشيئة الطلاق واحدة ومتعلق عدمها مطلق الطلاق او الطلاق ثنتين حتى لو قال أنت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وأنت طالق ثنتين ان لم يشأ الله تعالى أى طلاقا مطلقا أو طلاقا ثنتين لم يقع شئ على ما ذكره ولو لم يقيده باليوم فاعتبر اتحاد المعلق بالمشيئة وعدمها وهو الطلاق واحدة ولم يطلقها الزوج واحدة فالقياس أن يقع ثنتان عند موت أحدهما كما أشار اليه في المنتقى ويمكن أن يقال لم يكتف بقوله ولو لم يقيد بل فصل وقال فقال الخ ايماء الى ان معنى الآخر ليس مطلق الطلاق (قوله وهذا يخالف لما في النوازل) الاشارة الى قوله ولو لم يقيد باليوم في اليمين الخ

خيرا كالعلم فيقع الطلاق وهو وجه الرواية و بالنظر الى المعنى الثانى يكون التعليق بها تغييرا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية فكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبهة قال

تأجيل الثمن أو بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة هذا كلامه ونقل عنه انه انما يجاز في غيره

طالق

(أسماء الظروف مع قبله مقارنة فيقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فيقع واحدة ان قال لها) أى لغير المدخول بها (أنت طالق واحدة قبل واحدة) لان القبلية صفة للطلاق المذكور أولا فلم يبق محلا للآخر (وثنتان لو قال قبلها) أى يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور أولا واقع فى الحال والذى وصف بأنه قبل هذا الطلاق الواقع فى الحال يقع أيضا فى الحال بناء على انه لو قال أنت طالق أمس يقع فى الحال فيقعان معا (وبعد على العكس) أى لو قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا فى قوله قبلها واحدة ولو قال لها أنت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بينا فى قوله قبل واحدة

طالق ان لم يشأ الله طلاقا لا أطلق بهذا اليمين أبدا وهذا موافق لما فى النوازل كذا فى المحيط وأقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة فى مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفى مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشيئة الله اياهما فلا يقعان أبدا كما ذكر فى المنتقى فى مسئلة ان لم يشأ الله طلاقا والدليل على ما ذكرنا انه أعاد فى النوازل فى غير المقيد صيغة الطلاق فقال وأنت طالق ثنتين ان لم يشأ الله بتأخير الشرط على معنى ان لم يشأ الله ثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفى المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلاث مقدم الشرط كما فى المقيد فينصرف عدم المشيئة الى ما انصرف اليه المشيئة وهو ان يطلقها ثنتين (قوله أسماء الظروف) عقب بحث حروف المعانى ببعض أسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها أسماء وهى كلمات الشرط وأورد فيها من أسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط فى سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض (قوله قبل واحدة) صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هى المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوى والا فالجملة الظرفية أعنى قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس فى وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان فى وسعه كما اذا قال أنت طالق فى الزمان السابق يجعل ايقاعا فى الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع فى الحال وهو يملك الايقاع فى الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا لكلامه وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه فى المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولذا يلزمه درهمان فى مثل له على درهم قبل درهم أو بعده درهم أو قبله درهم أو بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم

ووجه المخالفة ان كلام النوازل فى صورة عدم التقييد باليوم يدل على عدم وقوع المعلق بالشرط الثانى أصلا وكلام المنتقى يدل على وقوعه قبيل الموت (قوله وفى المنتقى لم يعد) أى لم يعد ذكر الطلاق مقدما على الشرط الثانى حيث لم يقل وأنت طالق ثلاثا ان لم يشأ الله بل قال وان لم يشأ الله تعالى فانت طالق ثلاثا (قوله بعضها حروف) لم يذكر فيه من الحروف الا واحدا وهى ان فجمع الحروف لمناسبة أسماء (قوله ولما وصفت الثانية الخ) هذا التعليل لصاحب الكشف وفيه بحث اذ يلزم منه انه اذا قال لغير الموطوأة أنت طالق وطالق يقع ثنتان لان فى وسعه القران مع ان الواو للجمعية لا ينافى القران بخلاف قبل فانه ينافى القران والاوجه تعليل حافظ الدين رحمه الله وهو ان القبلية صفة للثانية واقتضى ايقاعها فى الماضى وايقاع الاولى فى الحال والايقاع فى الماضى ايقاع فى الحال فيقترنان ويقعان (قوله لانها لا تبين بالاولى) فيه بحث وهو ان هذا الدليل انما يتم اذا كانت القبلية مقتضية وجود شيئين يكون أحدهما سابقا فى الوجود على الآخر وليس كذلك فانه محمد رحمه الله فى الزيادات وقال ألا ترى الى قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا والى قوله عز وجل قبل أن تنفد كلمات ربى والى قول النبى خلايا أصابعكم قبل أن يتخللها نار جهنم اللهم الا أن يقال مدلول اللفظ فى جميع ما ذكر وجود البعد وهو القبل والانتفاء لدليل خارجى يؤيده أن القبل والبعد اضافيان يتوقف كل منهما على الآخر تعقلا وتحققا (قوله على درهم قبل درهم) ذكر فى فصول البدائع ان هذا لا يصح بل لزوم الدرهمين فيما سوى هذه الصورة وقد نقلها أكمل الدين فى شرح البزدوى عن المبسوط وأشار اليه صاحب الكشف أيضا ولم يذكر فيه خلافا وعلله الجد فى شرح فصول البدائع بما أشرت اليه لان من أن القبل لا يقتضى وجود البعد وذكر فى الحواشى ان هذا فى الاقرار لا فى الطلاق فانه يقع طلقتان فى أنت طالق واحدة قبل

اذا اتفق المتعاقدان أقول ظاهر كلامه توجيه لكلام المصنف رحمه الله وبيان لمراده ولكن نصب عينه ومطمح نظره الاعتراض عليه فى تقييده انعقاد الاجارة بلفظ البيع بصورة الحر وحاصله أن فى ذلك اشتغال بما لا يعنيه واعراض عما هو بصدده حيث قيد بصورة انعقاد الاجارة بلفظ البيع بالحر وهو مستغن عنه وترك التقييد بذكر المدة وجنس العمل وهو محتاج اليه فانه لا فرق بين الحر والعبد فى

فيدخل في أمر على خطر الوجود فان قال ان لم أطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحياة

انعقاد الاجارة اذا روعي القيدان لقيام القرينة وتحقق العلاقة ولا في عدم انعقادها اذا ترك واحد منهما اذ يفسد العقد في صورة الحر لانتفاء القرينة وينعقد بيعا في غيرها لامكان العمل بالحقيقة على ما فصله القاضي أبو زيد الدبوسي في كتابه الاسرار من أكابر الحنفية رحمهم الله وانما يتحقق الفرق على القول الاخير المرجوح ولكن هذا الاعتراض ليس بشئ لان المصنف رحمه الله ليس في صدد بيان التفرقة بين الحر والعبد في انعقاد الاجارة وعدمها حتى يرد عليه الاعتراض بعدم التفرقة ولا في صدد بيان شرائط المجاز حتى يرد عليه ان مجرد القرينة غير كاف في صحة المجاز بل لابد من ذكر المذكور تجنيه جنس العمل وانما هو في صدد تفريع المثال الجزئي على ما قرره من الاصل الكلي وهو صحة اطلاق السبب على المسبب دون العكس فيما كان السبب سببا محضا ولا يخفى ان انعقاد الاجارة بلفظ البيع دون العكس بناء

يجب دينا (قوله عندي ألف) الوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا تنافيه حتى لو قال عندي ألف دينا ثبت (قوله كلمات الشرط) ظاهر كلام فخر الاسلام ان أسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب ولا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه (قوله ان للشرط) أي لتعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون جملة أخرى فقط أي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فيدخل في أمر على خطر الوجود أي متردد بين أن يكون وأن لا يكون ولا تستعمل فيما هو قطعي الوجود أو قطعي الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة (قوله فيقع في آخر الحياة) أي حياة الزوج أو الزوجة لانه ما داما حيين يمكن أن يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحياة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط قلنا هو أمر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفي بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي أن لا يقع الطلاق بموته لان التطليق ممكن ما لم يمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت

واحدة المدخول بها لا لانه لو لم تقع الثانية لزم الغاء قوله قبل واحدة لاحتمال أن يقصد بذكره التنبيه على رعاية سنة التفريق وعلى انها تعتد الى أن تتم في الحل بأخرى ان كانت أمة وآخر بين ان كانت حرة لان المراد عند عرفا واحدة قبل واحدة أوقعها كذلك أو أوقعتها أو أياما كان يقع مثل وقوع الاول وانما يفهم ذلك لكونها في يده كالاول بخلاف لفلان علي درهم قبل درهم لان الاقرار خبر يقتضي تحقق المخبر به أولا لا من قبله هذا وقد عرفت امكان دفع التعليل فليتذكر (قال المصنف وعند للحضرة) لعل هذا على حذف المضاف ان جعلت اللام صلة الوضع المقدر أي لمكان الحضرة ولان الحضرة مصدر وعند ظرف لا مصدر وحذف المضاف شائع ثم المراد من الحضرة أعم من الحضور الحسي نحو فلما رآه مستقرا عنده والمعنوي نحو قال الذي عنده علم من الكتاب وكسر العين أكثر من ضمها وفتحها ولا تقع الا ظرفا أو مجرورة بمن وقول العامة ذهبت الى عنده لحن وأما قول بعض المولدين

كل عند لك عندي * لا يساوي نصف عند

ومنه يقولون هذا عند نا غير جائز ومن أنتم حتى يكون لكم عند فقال الحريري انه لحن وليس كذلك بل كل كلمة ذكرت مرادا بها لفظها فشائع ان تتصرف تصرف الاسماء وان تعرب ويحكى أصلها ولكن الاكثر الحكاية صرح به الرضي فان قلت ذكر في مغني اللبيب والمفصل انك تقول عندي مال وان كان غائبا ولا تقول لدى مال الا اذا كان حاضرا فيفهم ان عند ليس للحضور قلت الظاهر انه اعتبر فيه الحضور المعنوي ما ذكره قول الجد (قوله ولا يدل على اللزوم) ذكر في المبسوط ان في أصل الوضع للقريب فيحتمل القرب من يده فيكون أمانة ويحتمل القرب من ذمته فيكون دينا فلا يثبت الا الاول وهو الوديعة (قوله ظاهر كلام الخ) حيث قال بعد قوله باب حروف الجر ومن هذا الجنس أسماء الظروف ثم قال ومن ذلك حروف الشرط (قوله ونحوها) كعموم الاوقات والاحوال (قوله في أمر على خطر الوجود) أي بالنظر الى حاله في نفسه وفرض الكلام مقولا على لسان من يجوز عليه الشك والتردد فلا يلزم امتناع وقوعها في كلام الله تعالى بناء على انه ليس بالنظر الى علم الله الا العلم بالوجود والعدم (قوله فلا ميراث) لعدم العدة (قوله لا يتصور الوقوع) ولذا قال في النوادر لا تطلق (قوله قبيل الموت) أي زمان لا يسع لصيغة التطليق ويسع للوقوع فيقع الطلاق ولا ميراث له لان

لان

لان من حكمه أن يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك (قوله واذا عند الكوفيين) تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما أضيف اليه فلا يجزم به الفعل و يكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله

واذا تكون كريهة أدعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب

الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن وأقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في أمر على خطر الوجود كقوله

واستغن ما أغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل

أى ان يصبك فقر ومسكنة فأظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل أو كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر

فلقد كنت قديما مثريا متمولا * متجملا متعففا متدينا
فالآن صرت وقد عدمت تمولي * متجملا متعففا متدينا

أى كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت آكل شحم مذاب وشارب عفافة أى بقية ما في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا حينئذ ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه أمر لا شك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن مفاجأة المكروه وعند البصريين

الفرقة من قبله (قوله كريهة) أى حرب ومقاتلة (قوله استغن ما أغناك ربك بالغنى) ما مصدرية أى استغن مدة اغناء ربك اياك وبالغنى متعلق باحد الفعلين والاقرب تعلقه بالاول وتجمل يحتمل أن يكون بالجيم على ما ذكره الشارح ويحتمل أن يكون بالحاء المهملة أى تكلف المشقة (قوله فقد كنت قديما البيت) قديما نصب على الظرفية أى في الزمان السابق ومثريا خبر كان أى كثير المال من أثرى الرجل كثرت أمواله ومتمولا تأكيد له ويجوز أن يكون بمعنى ذا ثروة أى كثرة على ما ذكره الشارح ومتمولا خبر آخر وكذا ما بعده وعفة بكسر العين من عف عن الحرام يعف عفا وعفافة أى كف وعفافة بضم العين بقية اللبن في الضرع وكذا العفة بالضم كذا في الصحاح (قوله بدليل استعماله فيما ليس بقطعي) لا يخفى ان الاستدلال اذا كان بمجرد استعماله فيما ليس بقطعي كان ظاهر الاندفاع اذ غايته ما يلزم منه اشتراك هذا الاستعمال بينهما ولا يلزم اتحادهما حينئذ في الحرفية كيف وقد تستعمل ان في القطع كاستعمال اذا فيه فلم لا يحكم بان ان اسم كاذا فان أجيب بانه على سبيل تنزيل المقطوع منزلة المشكوك لنكتة أجيب بمثله في العكس والاقرب في الاستدلال ما قيل ان اذا في البيت قد جزمت المضارع ودخلت الفاء في جوابها ودخلت على أمر متردد وهذه علامة ان وخاصيتها وجواب هذا ظاهر أيضا مما ذكر فليتأمل (قوله وجوابه ظاهر) قال في فصول البدائع هذا الجواب ليس بشيء لان القول بالتنزيل عند عدم الحقيقة والاصل تحققها وطريقه النقل كذا والنقل ثقات المقام وأقول بل لوجود النكتة من ايهام العكس أى طريق ان اذا مشترك بين الوقت والشرط وقوله كذا مفعول مطلق أى نقلا مخصوصا موافقا

(وجوابه ظاهر عند علماء المعاني الخ) أقول والجواب ظاهر اذا كان الاستدلال بمجرد استعماله فيما ليس بقطعي بخلاف ما اذا قيل ان اذا في البيت قد جزمت المضارع ودخلت الفاء في جوابها ودخلت على أمر متردد وهو اصابة الخصاصة في البيت وهذه علامة ان وخاصيتها فتكون بمعنى ان كما ذهب اليه شمس الائمة وسائر علماء الاصول وما رده بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها فرد ولان تحقق الحقيقة انما يكون أصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا ان تحققت يلزم اشتراكها بين الظرف والشرط الذي هو بمعنى ان

ونحو * واذا تصبك خصاصة فتجمل * وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف

على هذا الاصل مختص بصورة عقد الحر وأما انعقادها بلفظ البيع في صورة العبد اذا اعتبر القيد ان كما في الاسرار فليس مما نحن فيه بل هو على الحقيقة بناء على تعارف أهل المدينة لا على التجوز بناء على الاصل المذكور هكذا ينبغي ان يفهم المقام والله ولي الفضل والانعام وكان ذلك مما أثبتنا في تحاريرنا المفردة في سالف الازمنة (قوله لان الهبة ليست سببا الخ) أجيب عنه بأنا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل به أو بغيره وبأن ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح وملك اليمين ولكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في الحل واذا جعلنا لفظ الهبة مجازا أثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه أحكام النكاح لا أحكام ملك اليمين وكيف ما كان فصحة

مما يفيده البيان ولا تضاد ولا منافاة بين أنواع العلاقات (قوله امكان الاصل)

اذا حقيقة فى الظرف تضاف الى جملة فعلية فى معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى أى وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا امتنع المحققون كونه حالا من الليل لانه أيضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت أى أخرج وقت خروجك تعليقا لخروجه بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كمان الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج أخرج فانه فى معنى ان تخرج اليوم أخرج اليوم وان تخرج غدا أخرج غدا الى غير ذلك من الازمان بجزم الفعل باذا لا يجوز الا فى ضرورة الشعر تشبيها لها بمتى بين جلة باء ابين جلتى ان والى هذا أشار المحققون من النحاة وأما استعمالها فى الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال فنى استعمالها فى الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هى لم تستعمل الا فى معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط مثل الذى يأتينى أو كل رجل يأتينى فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى غير ما وضع له أصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافى ولا تنافى ههنا لان الوقت يصلح شرطا

للمذكور ومعنى كونه من ايهام العكس هو ان كل معدول عن وضعه فله نكتة لا أن كل ما فيه نكتة معدول عن وضعه وفى قوله والاصل تحققها نظر لان الحقيقة انما تكون أصلا اذا لم تستلزم خلاف الاصل وهو الاشتراك اذ قد أجمعوا على ان المجاز خير من الاشتراك فالاولى أن يسقط ذلك القول من البين ويقتصر على النقل من الثقات ويعارض نقل أئمة المعانى بذلك (قوله تضاف الى جملة فعلية) وانما دخلت على الاسمية فى نحو قوله تعالى اذا السماء انشقت لانه فاعل فعل محذوف على شريطة التفسير وأما قوله

اذا باهلى تحته حنظلية ۞ له ولد منها فذاك المدرع

فالتقدير اذا كان باهلى وقيل حنظلية فاعل استقر وباهلى فاعل محذوف تفسيره العامل فى حنظلية ورده ان فيه حذف المفسر والمفسر معا وسهله ان الظرف يدل على المفسر فكأنه لم يحذف (قوله على انه بدل من الليل) لا يخفى انه على البدلية يخرج من الظرفية أيضا ويكون بمعنى الوقت المنصوب محلا على انه مفعول به كالليل وفى قوله لمجرد الظرفية مسامحة والمقصود انه يستعمل لمجرد الوقت من اعتبار تعليق فلا ينافى البدلية (قوله لفوات معنى الابهام اللازم للشرط) كأنه أراد أن الابهام ليس بلازم له والا فالابهام فى قولك اذا خرجت خرجت يتحقق كما فى متى تخرج اخرج (قوله لا يقال الخ) قال صاحب الترجيح السؤال وما يترتب عليه مبنى على ان اذا عند البصريين للظرف فقط حقيقة وليس كذلك بل المنقول عنهم ان اذا ظرف لما يستقبل من الزمان وفيه معنى الشرط فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز (قوله هى لم تستعمل الا فى معنى الظرف) لا يقال قد صرح فى قوله وقد تستعمل للشرط بانه استعمل فيه لانا نقول المعنى وقد تستعمل للظرف المتضمن لمعنى الشرط ويدل عليه قوله لمجرد الظرفية أى الخالى عن تضمن الشرط (قوله لكن تضمنت معنى الشرط) قال فى فصول البدائع فيه بحث لان جواز تضمنها عند الابهام كما صرح به النحاة فعند انتفاء لازمه ينتفى لا يقال تعيين الوقت فى اذا غير مناف غايته أن يكون اذا أكرمتنى أكرمتك بمنزلة ان أكرمتنى وقت الصباح أكرمتك لانا نقول ذلك تعيين الشرط وهذا الوقت نه حكم بينهما ويمكن أن يدفع بانه يكفى فى التضمن اعتبار معنى الشرط فى الجملة وهو مقدار ما يفيد فيه تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة ولا يلزم اعتبار كمال الشرط المستلزم

النكاح بلفظ البيع والهبة أى عدم امتناعه فى نفسه مع قطع النظر عن الامور الخارجية والمراد بالتعذر امتناعها بالنظر الى عدمها فلا يرد ان قولهما يوجب بطلان الاصل المتقرر من انه لا يصار الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة كذا قيل (قوله لصحة الاصل) ليس من كلام فخر الاسلام بل من كلام المصنف حذف جواب الشرط الواقع فى كلامه وهو قوله صار مستعارا الحكمه لا ما فى التلويح من قوله وجب المصير الى خلفه (قوله ان من شرط صحة الحلف الخ) هذا مما اتفق عليه أبو حنيفة ومحمد وزفر رحمهم الله فان تصور البر ورجاء الصدق شرط لصحة الحلف وانعقاد اليمين عندهم غير ان زفر شرط الامكان عادة مع ما شرطوه فى ذلك من الامكان بالذات وهما اكتفيا بالامكان الذاتى وخالفهم أبو يوسف رحمه الله حيث لم يشترط تصور البر وامكان الفعل لا عادة ولا عقلا فلو حلف والله ليمسن السماء أو ليقلبن هذا الحجر ذهبا أو ليشربن ماء هذا الكوز فأريق أو ليقتلن زيدا فالمانع ونه يصح الحلف وينعقد اليمين ويحنث فى الحال عند الائمة الثلاثة لان كل ذلك أمور عقلية تتعلق بها القدرة فى الجملة

ودخوله فى أمر كائن أو منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بأدنى سكوت فى متى لم أطلقك أنت طالق لانه وجد وقت لم تطلق فيه وان قال اذا) أى ان قال اذا لم أطلقك أنت طالق (فعندهما كمتى) أى كقوله متى لم أطلقك أنت طالق حتى يقع بأدنى سكوت (كما فى اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس) أى لو قال لها طلقى نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقى نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فأبو يوسف ومحمد حملا كلمة اذا على كلمة متى فى قوله اذا لم أطلقك أنت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق فى قوله طلقى نفسك اذا شئت (وعند أبى حنيفة رحمه الله كان) أى قوله اذا لم أطلقك أنت طالق عند أبى حنيفة هو كقوله ان لم أطلقك أنت طالق

ومعناه ماذكرنا من انه لم يستعمل فى غير الوقت أصلا وأما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت فى مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء فى الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض (قوله ودخوله) أى دخول اذا انما يكون لامر كائن محقق فى الحال مثل قوله ✽ واذا تكون كريهة أدعى لها ✽ عند نزول الحادثة أو أمر منتظر لا محالة أى أمر يقطع بتحققه فى الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهى تقلب الماضى الى المستقبل لانها حقيقة فى الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل فى الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون (قوله ومتى للظرف خاصة) بمعنى أنه لا يستعمل فى الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك فى اذا فى قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع فى ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج أخرج قال الشاعر

متى تأته تعشو الى ضوء ناره ✽ تجد خير نار عندها خير موقد

والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه فى بيت شاذ جازما المضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه (قوله فعندهما اذا مثل متى) فى انه

للابهام وبالجملة معنى الشرط يفهم من مجموع الكلام كما أشار اليه الشارح لا من نفس اذا ولا نسلم اشتراط الابهام فيه (قوله ومعناه ماذكرنا) حمله على هذا لان المختار أنه لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز سواء وجد التنافى أم لا (قوله من عموم المجاز) فيه بحث لان العموم على الوجه الذى أورده باعتبار شمول الكل للاجزاء والمتعارف ان عموم المجاز باعتبار شمول الكلى للجزئيات (قوله من جهة انه قد يستعمل الخ) قد صرح المحققون من النحاة بأن اذا قد يخرج من الاستقبال ويكون للماضى وللحال ومثلوا للاول بأمثلة من جملتها قوله تعالى واذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا اليها والمصنف أشار بقوله من جهة انه قد يستعمل للاستمرار الى جوابه وهذا الجواب أشار اليه القاضى خير الدين شارح التسهيل حيث قال المراد من ذلك حكاية ما كانوا عليه وما هو شأنهم ودينهم والمعنى حال هؤلاء انهم اذا رأوا تجارة أو لهوا كان منهم ما ذكر وفيه بحث لان هؤلاء المخبر عنهم من الصحابة الذين هم خير القرون بشهادة الصادق المصدوق ولا يليق بهم مثل هذا الفعل الذى اتخاذه عادة من الخصال الذميمة القبيحة (قوله متى تأته تعشو الخ) عشوت أعشو عشوا اذا استدللت عليها ببصر ضعيف والمعنى متى تأته حال انك مستدل على ضوء ناره ببصر ضعيف تجد خير نار يوقدها خير موقد (قوله والعجب انهم الخ) التعجب راجع الى مذهب الكوفية أو بعض البصرية وأما جمهورهم فلم يجعلوا اذا للشرط المحض ولم يسقطوا منه معنى الظرف وفى كلام صاحب الكشف ما يدفع هذا التعجب حيث قال وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل فى الامر الكائن أو المنتظر الذى لا ريب فيه عادة أو شرعا نحو مجىء الغد والقيام الى الصلاة فلو لم تصر كلمة اذا ههنا أى فى قوله واذا تصبك خصاصة بمعنى الشرط ونفى معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها فى الامر المتردد بخلاف متى فانها لا تستعمل فى الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها فان قيل ينبغى أن تحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وأن يجوز بها كما فى متى قلنا لو فعلنا ذلك لزم منه ترك خاصية وهو الدخول فى الامور الكائنة اذا كان بمعنى الوقت كما ذكرنا انتهى كلامه وقد يجاب أيضا بانه لما كان تمحضها للشرط على خلاف الاصل يلزم من اثباته فى متى بالجزم الشائع تكثير خلاف الاصل فأبوا عنه وجعلوها للظرف المتضمن للشرط ويلزم من اثباته فى اذا بالجزم المتبادر تقليل خلاف الاصل فما أبوا عنه مع امكان القول بالظرف المتضمن للشرط فيه أيضا (قوله فعندهما اذا مثل متى)

ولا يتوقف الحنث الى آخر الحياة لكونها ممتنعة بحسب مجرى العادة خلافا لزفر فانه لا ينعقد اليمين عنده لامتناعها عادة ولو حلف والله لاشربن ماء هذا الكوز ولا ماء فيه أو ليقتلن زيدا غير عالم بموته وهو ميت فلا يحنث لعدم صحة الحلف لامتناع شرب الماء المعدوم واستحالة اعادة الحياة الزمانية بالذات لان فى صورة العلم ينعقد اليمين على حياة يخلقها الله تعالى فى الميت وهو

فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله الى الفرق (والفرق انه لما جاء الكلام معنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وغة في انقطاع تعلقه بالمشيئة فلا ينقطع بالشك) أي لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان في قوله اذا لم أطلقك أنت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وغة أي في طلق نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق في الحال بمشيئتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشيئة وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك (وكيف للسؤال عن الحال

لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون (قوله فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله الى الفرق) بين قوله اذا لم أطلقك فأنت طالق وقوله طلق نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحياة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشيئة في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل في التطليق عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلق نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس أيضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلق نفسك انما يثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى أصله شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشيئة بناء على أن الاصل هو التعليق بالمشيئة في جميع الازمنة (قوله وكيف للسؤال) قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على أحوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع أصنع والمقصود انها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير أن تكون من أسماء الظروف أو كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام أي السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها لم تبق في مثل أنت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيئتها بمنزلة ما اذا قال أنت طالق ارجعيا تريدين أم بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى أنت طالق بأية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف انها في الاصل بمنزلة أي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام أي حال شئت فاستعيرت لاي الموصولة بجامع الابهام على معنى أنت طالق بأية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى فلان كيف يصنع أي الى حال صنعته وعلى كلا الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع

وعنده مثل ان هذا اذا لم يكن الشرط أو الوقت فاذا نوى فكما نوى (قوله ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك) اندفع بضم هذه المقدمة التي هي مبنى الفرق توهم المعارضة بانه وقع الشك في وقوع الطلاق في المستقبل لان احتمال كون اذا بمعنى متى أورث الشك فيه فينبغي أن لا يقع فيه بل في الحال وذلك لان وقوع الطلاق في الحال يستدعي وقوعه في الاستقبال بحكم الاستصحاب فلا يبقى لتلك المقدمة أثر مع انها مبنى الاستدلال والا فالشك في الطرفين فلا يتجه ترجيح احدهما بخلاف ما اذا قيل بوقوعه عند الموت لا قبله فانه يناسب ذلك الاصل (قوله فان قيل طلق الخ) هذا السؤال معارضة وحاصل الجواب النقض التفصيلي أعني منع المقدمة وهي وقوع الشك في تعلقه بما وراء المجلس بسبب تقييده بالمجلس (قوله انما يثبت على خلاف الاصل) قيل بل الاصل هو أعني التقييد بالمجلس لانه ليس في هذا الكلام ما يدل على الزمان ولكن لما لم يكن وقوعه الا فيه احتيج الى تقدير الزمان ولما كان تقديره ضرورة لم يكن له عموم بجميع الازمنة وللمجلس أثر في تخصيصه بزمانه تخصيص بزمان المجلس (قوله الا انها تدل على أحوال ليست في يد العبد) قال صاحب الترجيح فيه ما فيه لانه يقال كيف قرأت القرآن في الصلاة والمراد جهرا أم خفاء وهما في يد العبد وكيف صليت ويراد معدلا أركانها أم مقصرا في التعديل ولا شك في كونهما من كيفيات في يد العبد انتهى وأنت خبير بجواز أن يجعل مثل هذين المثالين من قبيل المجاز اذ الثابت الاصل بنقل الثقات (قوله والكهولة والشيخوخة) مدة الكهولة من خمسة وثلاثين أو أربعين الى ستين والشيخوخة بعدها (قوله الا اذا ضمت اليها ما) كما صرحوا هكذا في اذما وحيثما فهما كانا قبل دخول ما عليهما من الاسماء

أمر غير محال وفي صورة عدم العلم على الحياة التي كان عليها وقد زالت فبتخيل اعادتها خلافا لابي يوسف رحمه الله فان تصور البرابس بشرط عنده أصلا فيصح الحلف ويحنث البتة على ما هو المذكور في كتب الحنفية أجمع والمسئلة دلت على امتناع اعادة المعدوم بعينه عند الحنفية واتفاق الائمة الثلاثة عليه وقد صرح به الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله وقامت عليه الحجة الباهرة والبينة الظاهرة وانكار بعض احداث المتكلمين ذلك وتخصيص بعضهم بالعرض باطل لا محالة ولا اعتداد بهم وبحججهم

الخافض

فان استقام) أى السؤال عن الحال وجواب ان محذوف أى فيها أو يحمل على السؤال عن الحال (والابطلت)
أى ان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف و يحنث (فيعتق فى أنت حر كيف شئت) لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله أنت حر و بطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف فى مثل قوله أنت حر كيف شئت أو أنت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها أنت حر أو أنت طالق بأية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو أن يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهى أن يكون رجعيا أو بائنا وأما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام (وتطلق فى أنت طالق كيف شئت وتبق الكيفية) أى كونه رجعيا أو بائنا خفيفة أو غليظة (مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فبذلك والا فرجعية) وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها

داحضة عند ربهم (قوله ولاما فيه الخ) قيد به احترازا عما كان فيه ماء فأريق لان اعادته أمر ممكن لانه لا يعدم بالكلية

بل يختلط مع أجزاء الارض فيحنث فى التلويح من ان ابتداء اليمين فى الكوز انعقدت على الممكن فى الظاهر وعند الاراقة ما بقى كذلك

الحافض (قوله وأما العتق فلا كيفية له) لقائل أن يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال و بدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا أو مقيدا بأتى من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال فى المبسوط فى مسئلة أنت حر كيف شئت أنه يعتق عند أبى حنيفة رحمه الله ولا مشيئة له وعندهما لا يعتق مالم يشأ فى المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند أبى حنيفة رحمه الله (قوله وتطلق فى أنت طالق كيف شئت) أى يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشيئة بعد وان كانت مدخولة

الاضافية فلما أرادوا نقلهما من الاضافة الى المجازاة بهما ادخلوا عليهما ما للايذان بالنقل كذا فى الاقليد (قول المصنف فان استقام والابطلت) الاظهر لانتظام الكلام أن يقال كيف سؤال عن الحال فان استقام فيها والا فان استقام المعنى المجازى بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يحمل عليه والابطلت كانت حر كيف شئت وأما سياق كلام المصنف ففيه ان قوله فان استقام والابطلت مشعر بأن قوله أنت طالق كيف شئت مما استقام فيه السؤال عن الحال ولا يخفى انه ليس للسؤال عن الحال كما صرح به فى الشرح وحمل الاستقامة على ماذكره يحتاج الى أن يراد بها الاستقامة باعتبار المعنى المجازى المذكور وفيه تكلف (قوله لقائل أن يقول الخ) أجيب عنه بأن الكيفيات فى الاعتاق لا فى العتق اذ هو وصف شرعى يثبت فى المحل بكيفية مخصوصة غير مختلفة بعد الوقوع بخلاف الطلاق فانه يختلف بعد الوقوع اذ يصير مثلا بائنا بمضى العدة بعد أن يكون رجعيا وهو مدفوع بأن ليس مقصود الشارح اثبات الكيفية للعتق بعد الوقوع كيف وقد صرح بعده بخلافه بل مقصوده انه جعل المصنف انتفاء الكيفية بالنسبة الى العتق موجبا لعدم صحة تعلق الكيفية بصدر الكلام و بطلان التفويض عند الكل ولم يقيد هذا بكونه عند أبى حنيفة رحمه الله ولا شك ان انتفاء الكيفية مطلقا يوجب عدم صحة التعليق و بطلان التفويض عند أبى حنيفة رحمه الله لان عنده لا يتعلق الاصل بالمشيئة ويقع بعد وقوعه لا مشيئة لعدم الكيفية بعد الوقوع وأما عندهما فيجوز أن تتعلق الكيفية بصدر الكلام ولا يبطل التفويض لان عندهما يتعلق الاصل بالمشيئة أيضا وثبوت الكيفية وان لم يكن بعد الوقوع يكفى لصحة تعلقها بصدر الكلام ثبوتها مع الاصل و يؤيد هذا ايراد كلام المبسوط تفريع قوله فعلم الخ وبهذا التقرير يندفع أيضا ما يقال فى الجواب من ان المقصود نفى كيفيات يصح تخيير العبد بالنسبة اليها عرفا اذ الاشك انه يختار التخيير بلا مال على انه ممنوع ولو سلم فلا يتأتى هذا الجواب فيما اذا قال أنت حر كيف شئت غير التخيير بلا مال مع ان الحكم عام هذا وقد علل فى فصول البدائع أصل المسئلة بأن قوله أنت حر كيف شئت تفويض بحال الحرية بعد وقوع أصلها ولا مساغ لذلك فيلغو كما فى أنت طالق كيف شئت فى غير المدخول بها ولا يخفى انه قريب من الجواب السابق وقد عرفت انه انما يتم على أصل أبى حنيفة رحمه الله (قوله فعلم ان بطلان الخ) قال صاحب الترجيح لا نسلم دلالة كلام المبسوط على هذا بل لا يدل الا على اشتراط مشيئة أصل الحرية عندهما ولا يلزم من بطلان الكيفية بطلان مشيئة الاصل عندهما وأما عند أبى حنيفة رحمه الله فالمشيئة ما تعلقت الا بكيفية لصدر فاذا بطلت الكيفية بطلت المشيئة أيضا لانها ما تعلقت الا بها وقد عرفت اندفاعه من التقرير السابق (قوله وتطلق فى أنت طالق كيف شئت وتبق الكيفية الخ) فيه بحث وهو ان كيف شئت قيد لما قبله ومغير له بلا مرية فكيف

قال (ولقائل أن يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال و بدونه الخ) أقول يمكن أن يدفع بأن المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال و بدونه الى غير ذلك لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها أمور لا مجال للعقل بدركه على من له انصاف قال (وتطلق فى أنت طالق كيف شئت وتبق الكيفية الخ) أقول فيه اشكال وهو ان كيف شئت قيد لما قبله ومغير له

فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع مانويا وان اختلف فلا بد من اعتبار

النيتين أما نيتها فلانه فوض اليها وأما نيته فلان الزوج هو الاصل فى ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقى أصل الطلاق وهو الرجعى (وعندهما يتعلق الاصل أيضا) أى فى أنت طالق كيف شئت يتعلق أصل الطلاق أى وقوع الطلاق أيضا بمشيئتها (فعندهما مالا يقبل الاشارة) أى مالا يكون من قبيل المحسوسات (فحاله وأصله سواء) أظن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثانى بل كلاهما حالان فى الجسم وليس أحدهما أولى بكونه أصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا فيما نحن فيه لانقول ان الطلاق أصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء فى الاصلية والفرعية لكن لاانفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لايوجد الا وأن يكون رجعيا أو بائنا فاذا تعلق أحدهما بمشيئتها تعلق الآخر

فالكيفية مفوضة اليها فى المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففى العتق وغير المدخولة لامشيئة بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفى المدخولة يكون التفويض اليها بأن تجعلها بائنة أو ثلاثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضى العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بانضمام اثنين اليه وحينئذ تصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك فى الجملة صار التفويض الى مشيئتها وأما تفويض الاصل فى صورة طلقى نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقى وكيف يفيد تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل أيضا بالمشيئة لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة أنه لايكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما فى الوافى مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار أحواله ضرورة انه لاينفك عن حال * وتحقيق كلامهما على ماذكره القوم أن مالا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله وأصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة أثره ووصفه كثبوت الملك فى البيع والحل فى النكاح والوصف مفتقر أيضا الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل وأما ماظنه المصنف من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر أما أولا فلانه لاجهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس وأما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لايلزم أن يكون عرضا ويمكن دفعهما

يعطى لماقبله حكم قبله قيل ولعل هذا هو السر فيما اختاره الامامان والجواب بأن القيد المستفاد من كلمة كيف لايغير الاصل لانها انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل مكابرة اذ لاشك انه لولم يذكر كلمة كيف فى قوله أنت طالق كيف شئت المدخول بها يقع الطلاق الرجعى وبعد ذكرها لايتعين ذلك وهو ظاهر (قول المصنف ان لم ينو الزوج وان نوى الخ) ههنا سؤال مشهور وهو ان المعقول أن لايحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها وجب أن تستقل باثبات مافوض اليها اعتبارا لسائر التفويضات فالظاهر ماروى عن أبى بكر الرازى والطحاوى من ان نية الزوج ليست بشرط ولها أن تجعل الطلاق بائنا أو ثلاثا فى قول أبى حنيفة رحمه الله قال صاحب النهاية نقلا عن الفوائد الظهيرية وقد راجعت الفحول فى جواب هذا الاشكال فماقرع سمعى جوابه فيجب التعويل على ماذكره الطحاوى وأجاب عنه الشيخ أكمل الدين فى شرح البزدوى بالفرق بين هذا التفويض وعامة التفويضات لان المفوض ههنا متنوع بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية ليتعين أحدهما بخلافها (قوله وصار تعليق الوصف تعليق الاصل) فيه بحث من وجهين الاول انا سلمنا ان تعليق الاصل تعليق للتابع لكن كل من الاصل والوصف ههنا أصل من وجه تابع من آخر كما بينه فلم يلزم من تعليق الوصف تعليق الاصل لو كان يلزم من تعليق أحد الاصلين تعليق الاصل الآخر فلا بد من بيان الملازمة اللهم الا أن يقال لما كان كل منهما أصلا وتابعا من وجهين صارا بمنزلة المتضايفين واذا علق أحدهما بشئ لابد أن يتعلق الآخر به ضرورة انه تابع له الثانى ماذكره أكمل الدين فى شرح البزدوى وهو ان الاستواء من جهة لو أوجب كون تعليق أحد المستويين تعليقا للآخر لزم انتفاء الفاسد على مذهبنا واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وباطل بيان الملازمة ان الربا مثلا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة بأصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهى مما لايقبل الاشارة حسا فلو كان ماذكرتم صحيحا لكان الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع فيكون باطلا لافاسدا أولكان الوصف مثل الاصل

بان الكلام فى التصرفات التى هى اعراض غير محسوسة وأما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك أحدهما من الآخر لزم من تعلق أحدهما بالمشيئة تعلق الآخر بها سواء قام أحدهما بالآخر أو قاما بشئ آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض فى ذلك وأما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمتعلق بمشيئتها انما هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزم تعلقه بها ضرورة (قوله فصل) قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان حكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعنى ان الحكم الشرعى يتعلق بنفس الكلام أراده أو لم يرده حتى لو أراد أن يقول سبحان الله فجرى على لسانه أنت طالق أو أنت حر يقع الطلاق أو العتاق ثم لو أراد فى أنت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه (قوله ولاستتارها) أى لخفاء المراد بالكناية وقصورها فى البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت أو أنت زان بخلاف جامعت فلانة أو واقعتها أو وطئتها وكذا اذا أقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيأ ليدل به على شئ لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولأنظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض أى جانب يدل على المقصود فاذا قال لست أنا بزان تعريضا بأن المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسبوقا بالموصوف غير مذكور كما تقول فى عرض من يؤذى المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه توسلا بذلك الى نفى الاسلام عن المؤذى (قوله قالوا وكنايات الطلاق) مثل أنت بائن أنت بتة أو بتلة أنت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد من أهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما تتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثل البائن المعلوم المراد الا ان محل البينونة هى الوصلة وهى متنوعة أنواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد

فيكون الربا جائزا لا فاسدا وليس كذلك بالاجماع (قوله وأما ثالثا الخ) قد يجاب عنه بانا لا نسلم ان ثبوت عدم الانفكاك يوجب استلزام تعلق أحدهما بالمشيئة تعلق الآخر بها لجواز أن يتعلق أحدهما بها دون الآخر مثلا اذا قال الزوج أوقعت طلاقك وفوضت كيفيته أى كونه رجعيا وبائنا الى مشيئتك فالكيفية تتعلق بمشيئتها دون الطلاق وانما ينشأ هذا الوهم من ابهام تعلق قول المصنف واذا تعلق أحدهما بعدم الانفكاك وليس كذلك بل هو متعلق بقوله بل هما سواء فى الاصلية والفرعية ومبنى المساواة امتناع قيام العرض بالعرض وأنت خبير بأن التقريع اذا تعلق بقوله بل هما سواء لزم ثبوت اللغوية فى قوله لكن لا انفكاك الخ فتأمل (قوله وأما رابعا الخ) هذا الاعتراض انما هو على قول المصنف لكن لا انفكاك الخ لكن قول الشارح وأما ما ظنه المصنف من ابتناء ذلك على قيام العرض بالعرض مقتصرا عليه لا يخلو عن تكلف ثم انه انما يتوهم وروده لو تعلق قول المصنف واذا تعلق الخ بقوله لكن لا انفكاك وأما اذا تعلق بقوله بل هما سواء فلا وفى بعض نسخ الشرح بعد الاعتراض الرابع هكذا ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزم تعلقه بها ضرورة (قوله قد سبق تفسير الصريح) وهو ما ظهر المراد منه والكناية وهى ما استتر المراد منها ولا يفهم الا بقرينة وكل منهما أعم من أن يكون حقيقة أو مجازا (قوله يعنى ان الحكم الشرعى الخ) فيه بحث وهو ان الحكم المذكور للصريح انما يظهر فى الثلاثة الذين جدهن جد وهزلهن جد وهى الطلاق والعتاق والرجعة لا فى الجميع حتى ان البيع بالتلجئة اذا ثبت باتفاقهما أو بالنية يصدق مدعيه قضاء

البها ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو لست أنا بزان قالوا وكنايات الطلاق تطلق عليها مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم فى انها بائنة عن أى شئ عن النكاح أو عن غيره فاذا نوى نوعا منها) وهو البينونة عن النكاح (تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله أنت طالق) اعلم أن علماءنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله أنت بائن وأمثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هى ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق فى هذه الالفاظ فيجب أن يقع بها الرجعى كما فى أنت طالق فأجاب مشايخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكر فى المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام هو البينونة

وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج فى الجواب الى هذا التكلف

وهوان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال (و بتفسير علماء البيان لايحتاجون الى هذا التكلف)

لافى نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر أثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل أنت بائن كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولايخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل أن يقول ان أريد أن مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لاينافى الكناية واستتار مراد المتكلم بها ظاهر كما فى جميع الكنايات وان أريد أن ما أراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولايمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بأنها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسر والكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل أو غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلهذا قال المصنف انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان أن يذكر لفظ و يراد معناه لكن لالذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقى لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقى ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذى هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون أنت بائن بمنزلة أنت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبنى على ان المرادف الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ماسبق تحقيقه وأما على قول من يكتفى فى الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقى فلا يتأتى ذلك لايقال اللازم من حيث انه لازم يجوز أن يكون أعم فلا ينتقل منه الى الملزوم مالم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز أن يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ماهو بمنزلة تابع الشئ ورديفه وقد يحصل الانتقال عنه بواسطة

(قوله واحتاجت الى النية الخ) يعنى انها وان كانت صريحة الا انها شابهت الكناية من حيث ابهام المحل فاحتاجت الى النية لذلك وبهذا اندفع ما يتوهم من ان هذه الالفاظ لما لم تكن كنايات حقيقة كانت صريحة فينبغى أن لاتحتاج الى النية كما هو حكم الصريح (قوله حتى يلزم كون الواقع به رجعيا) كما قال الشافعى اذ لايقع بألفاظ الكناية عنده الا الرجعى هذا ويمكن أن يجاب عن أصل السؤال أعنى لزوم كون الواقع بألفاظ الكناية رجعيا بعد تسليم ان الكناية حقيقة فى هذه الالفاظ بان يمنع ان المراد المستتر هو الطلاق حتى يلزم أن يكون رجعيا بل بينونة وصلة النكاح ولانسلم انها تتعين طلاقا رجعيا (قوله الا بما استتر منه المراد) فهذه الالفاظ على هذا التفسير كنايات مصطلحة عندهم فيبقى أصل السؤال ويندفع الجواب (قوله ولم يشترطوا الخ) حتى يندفع السؤال المذكور أعنى لزوم وقوع الرجعى بها بأن اللازم أعنى البينونة مرادة أيضا فلذا يقع البائن (قوله فلا يتأتى ذلك الخ) اذ البينونة واقعة قطعا وجواز ارادتها لايستلزم وقوعها (قوله لايقال اللازم الخ) حاصله انه يجب فى الكناية المصطلحة كون

(ولايخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل أن يقول ان أريد ان مفهوماتها الخ) أقول اعلم ان الطلاق الواقع بألفاظ الكناية بائن عندنا وعند الشافعى لايقع بها الا الرجعى لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما فى الصريح لان الكناية لاتفيد الا ما يفيده المكنى عنه وأجاب مشايخنا بما نقل الشارح رحمه الله تعالى لكن رد عليه اعتراضه بل الجواب انها ليست كنايات عن الطلاق فان نسبة الكناية الى الطلاق كقولهم كنايات الطلاق أو الكنايات عن الطلاق مجازية لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرق بطريق الطلاق وان كانت تلك الالفاظ فى أنفسها كنايات حقيقة لاستتار المراد بها ولهذا قلت فى مرقاة الوصول ونسبة الكناية الى الطلاق مجازية وان كانت الالفاظ

لانها عندهم أن يذكر لفظ و يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لانه أريد به الطلاق) يتصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه

ممكنا فلاتبقى اليمين على ما انعقدت اه فى مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة فى الجملة لا على الامكان الظاهر واينعقد اليمين على مايخلقه الله فى الكوز كما انعقدت على حياة يحدثها الله تعالى فى الشخص بعد ماحلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لايكون الماء الذى فى الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشربن الماء الذى فى الكوز ان خلقه الله تعالى كما يقدر لاقتلن الشخص ان أحياه الله تعالى لان الماء الذى فى الكوز وقت اليمين اشارة الى الموجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضى عدمه فيلزم اتصاف الشئ بالوجود والعدم ليس بشئ فانه مع مخالفته لما فى الهداية والكافى والنهاية وغيرها من كتب الحنفية فى جعلهم مسئلة الكوز وقد أريق مافيه من الماء مثل مسئلة مس السماء وقلب الحجر ظاهر الفساد اذ لافرق بين الصورتين

(الا في اعتدى) فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة

قرينة من عرف أو دلالة حال أو نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في أنه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا فلان طويل النجاد كناية عن طول القامة أو كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له أو كثرة الرماد فمن أين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار (قوله الا في اعتدى) أي تطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدى واستبرئي رحمك وأنت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلاث كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه أريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها الادلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدى يحتمل عدى الدراهم أو الدنانير أو نعم الله عليك أو ما بعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى ما بعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدى بعد الدخول بها وأما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا عن أنت طالق أو طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا وأما بتفسير علماء الاصول فهو كناية عن التقديرين لاستتار المراد به ثم أورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فتتحقق اصالته

المعنى الحقيقي لازما ولزوما معا وكلا الامرين منتف ههنا فلا يكون كناية مصطلحا عليها (قوله وههنا بحث) يمكن أن يجاب عنه بأن يقال ابتداء البائن انما يكون كناية عن الطلاق الملزوم للبينونة لا عن مطلق الطلاق فتلزم البينونة لا تباعه لها فثبت به الطلاق بصفة البينونة (قوله وهو انه لو سلم) اشارة الى المنع بناء على مذهب البعض وهو الاكتفاء بجواز ارادة المعنى الحقيقي كما سبق (قوله ولا يرجع اليه الصدق والكذب) قيل عليه كلامنا في الانشاء ولا احتمال للصدق والكذب فيه فعدم رجوعهما الى الموضوع له في الانشاء لا يدل على عدم ارادته فيه وجوابه ظاهر لان الشارح لم يجعل عدم رجوع الصدق والكذب اليه في الانشاء دليلا على عدم كون المعنى الحقيقي مقصودا فيه بل معنى كلامه ان عدم كون الموضوع له مقصودا في مطلق الكناية محقق عندهم مسطور في الكتب ولذا لا يرجع الصدق والكذب في الاخبار وهذا كلام صحيح لا غبار عليه (قوله وظاهر كلامه الخ) لانه صرح بأن قوله الا في اعتدى استثناء من قوله تطلق وهو متفرع ظاهرا على قوله فيراد بالبائن معناه الخ واذا كان ظاهر الاحتمال كونه متفرعا على قوله وتبين بموجب الكلام الاان ليس بظاهر (قوله قد يكون لازما متقدما) وأما قوله فيما تقدم المراد باللازم ما هو بمنزلة تابع الشيء فمعناه التابع بحسب الصدق ولا ينافي التقدم بحسب الوجود (قوله لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة) فيه بحث لان الكناية لا تتوقف على جواز المعنى

كنايات حقيقة

البينونة (لانه يحتمل ما بعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ورد عليه ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وههنا ليس كذلك

أصلا لانه كما لا يكون الماء على تقدير الخلق هو الماء الذي في الكوز وقت اليمين كذلك لا يكون على تقدير احداث الحياة في الشخص الحياة التي كان عليها وقت اليمين وقد ذكر في النظم انه فيما اذا لم يعلم انه لا ماء فيه فان علم فحنث بالاتفاق ولا نسلم ان الاشارة الى الماء بل هي الى الكوز وأما الاشارة التي تتضمنها المعرفة فلا نسلم ان مفادها معهودية هذا الماء الخاص بل معهودية مطلق الماء فان الاشارة فيه الى ما يعرفه كل أحد من ان معنى الماء ما هو من بين الاجناس وهو لا يقتضي الوجود في الكوز في هذا الوقت لا يقال ان وضع المسئلة في الهداية وغيرها فيما تحقق الاراقة بعد زمان يتمكن فيه من الشرب لان اليمين تنعقد للبر فيستثنى منه زمان

تحققه والمنع فيما أرى من غير فصل لانا نقول هذا تفسير للمسئلة على خلاف تخريج الفقهاء فانهم لم يفرقوا بين الصورتين اذ جمع الماء

زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر (وكذا أنت واحدة) لانه يحتمل الطلاق واذا نوى يقع بها الرجعي ولا تبين لعدم دلالته على البينونة ۞ (التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه) ۞ اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه

على ما مر في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد وأجيب بان الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبيه أيضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار أي طلقتك فاعتدي أو اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق وتجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا تجب العدة (قوله وكذا) أي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسيره وتوضيح لما هو المقصود من العدة أعني طلب براءة الرحم من الحبل الا انه يحتمل أن يكون للوطء وطلب الولد وأن يكون لتتزوج بزوج آخر واذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا (قوله وكذا أنت واحدة) مرفوعة أو منصوبة أو موقوفة يحتمل أن يراد أنت واحدة في قومك أو واحدة النساء في الجمال أو منفردة عندي ليس لي غيرك أو تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة أنت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلاث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله أنت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد به (قوله التقسيم الثالث) اللفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في أربعة أقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بأن المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له أولا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل أولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ أولا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر نحو يا أيها الناس اتقوا ربكم الآية ونحو الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فتكون الاربعة أقساما متمايزة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتأخرين انها أقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا

الحقيق بل نصح حيث يمتنع كل منه تحقيقه (قوله وأجيب بأن الشرط الخ) هذا الجواب يصلح جوابا عن طرف عامة الفقهاء المكتفين في اطلاق اسم المسبب على السبب بالاختصاص المذكور لا عن بعضهم القائلين بالقاعدة التي ذكرها المصنف في بحث المجاز ولا محذور اذ ليس في كلام الشارح ما يدل على ان الجواب يتم على جميع الاقوال وقد أجيب أيضا بأن المراد من السبب العلة مطلقا كما يقال النكاح سبب للحل والطلاق علة لوجوب العدة شرعا كما ذهب الفقهاء والدخول شرط فلا يرد تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها واستعارة الحكم للعلة يجوز مطلقا (قوله مختص بالطلاق لا يوجد في غيره) فوجد الاختصاص المجوز للاستعارة هكذا أجاب الامام حافظ الدين وصاحب كشف المنار وهذا حق على مذهب الامام أبي حنيفة رحمه الله حيث جعل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم أما على مذهب صاحبيه حيث جعلاه خلفا عنه في الحكم فلا يتم اذ هذا الكلام لا ينعقد بحكم الاصل اذ لا يتصور وجوب العدة قبل الدخول فلا يصلح أن يكون خلفا عنه كما في يمين الغموس فانها لما لم ينعقد الايجاب بحكم الاصل وهو البر لم تنعقد لايجاب الخلف عنه وهو الكفارة وكما في عبدا كبر سنا قال هذا ابني كذا في شرح البديع للاصفهاني (قوله مرفوعة أو منصوبة أو موقوفة) هذا هو الصحيح وعليه عامة المشايخ وقيل انما يقع الطلاق اذا قال واحدة بالنصب حتى يكون نعتا للمصدر محذوف وأما اذا قال واحدة بالرفع لا يقع شيء وان نوى وان لم يعرب واحدة يحتاج الى النية كذا في الكافي (قوله وقد مثلوا للظاهر الخ) يعني مثلوا بالآيات المذكورة مع كونها مسوقة لايجاب معنى يقصد بها فلو كان عدم السوق شرطا في الظاهر لما صح تمثيلهم بهذه

المشروف ممكن وانما لا يحنث فيما اذا حلف لا اركب هذه الدابة وهو راكبها فنزل من ساعته لان تحقق المكث بدون الزمان غير ممكن ولو مكث ساعة بعد الحلف يحنث هذا وانما لا يحنث في الموقت أي فيما قال والله لاشربن ماء هذا الكوز اليوم فاريق قبل الليل لان البر في الموقت انما يجب في الجزء الاخير من الوقت وعند ذلك لا يتصور البر لانقضاء الوقت المعين محلا للبر فهو لامتناع اعادة الوقت المتعين ظرفا للبر لا لامتناع اعادة المهراق فانه لم يعدم بعينه بل نشف في الارض فانها غير مستحيلة حقيقة بل عادة هذا وبالجملة انه اذا لم يكن في الكوز ماء لا يحنث مطلقا عندهما خلافا لابي يوسف رحمه الله واذا كان فيه ماء فأريق من يومه كذلك الخلاف في الموقت ويحنث باتفاق الائمة الثلاثة في المطلق خلافا لزفر رحمه الله

المعنى

ثم ان زاد الوضوح بأن سيق الكلام له سمي نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا

للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص والتأويل أي أحدهما والا فلا يكون شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المصنف ما يدل على هذا (قوله ثم ان زاد الوضوح) أي بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور ولان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظاهر (قوله بأن سيق الكلام له) دال على ان زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه لشيء آخر غير لازم للاول واذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد (قوله حتى سد باب التأويل) من أولت الشيء صرفته ورجعته وهو انكشاف اعتبار دليل يصير المعنى به أغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة

الاتيان (قوله أي أحدهما) على سبيل منع الخلو ولو اكتفى باحتمال التأويل لكفى (قوله فلا يكون شيء من الخاص نصا) لان الخاص لا يحتمل التخصيص أيضا أصلا (قوله ما يدل على هذا) أي على كون الاقسام متباينة حيث قال في الاعتراض على كلام القوم المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له (قوله لان الوضوح فوق الظهور) اعترض عليه بأنه لا يجوز أن يكون المراد بالوضوح ههنا ما فوق الظهور والا يلزم أن يوجد واسطة بين الظاهر والنص لم يسم بشيء من الاشياء وهو ما وضح المراد به ولم يرد بأن سيق الكلام لاجله والجواب ان الزيادة ههنا هي الزيادة التي في قولهم زاد الدينار على الدرهم لا التي في قولهم زاد الدرهم كذا سمعت من الاستاذ وبهذا يندفع أيضا الاعتراض بأن الزيادة لما قيدت بكون سوق الكلام له استوى ذكر الوضوح والظهور (قوله دال على ان زيادة الوضوح الخ) رده صاحب الكشف حيث قال وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وأنكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع وان كان يجوز أن تثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض بل الازدياد بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا أو سياقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق وفيه بحث أما أولا فلان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له فيزداد به المسوق له وضوحا وأما ثانيا فلان القرينة لا تختص بالنطقية فلعلها حالية وأما ثالثا فلان ما ازداد وضوحا بانفهام معنى آخر وهو تمام المراد لا مفهوم الظاهر كما هو الظاهر من تعريف النص (قوله من أولت الشيء صرفته) ان كان التأويل من الاول بمعنى الانصراف

قال (وفي النص احتمال التخصيص والتأويل) أقول أي احتمال التخصيص ان كان عاما واحتمال التأويل ان كان خاصا (قوله أي أحدهما) يعني على سبيل منع الخلو دون منع الجمع فان احتمال التأويل والتخصيص ربما يجتمعان في العام (قوله والا) أي ان لم يفسر بأحدهما بل اعتبر التخصيص والتأويل معا في النص شيء من الخاص نصا لان الخاص لا يحتمل التخصيص قال (وسيجيء من كلام المصنف ما يدل على هذا) أقول أي على كون الاقسام متباينة حيث قال في الاعتراض على كلام القوم المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له قال (أي بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور ولان الوضوح فوق الظهور) أقول فيه بحث لان الزيادة لما قيدت بكون سوق الكلام له استوى ذكر الظهور والوضوح فالوجه أن يقتصر على الدليل الثاني قال (قوله بأن سيق الكلام له دال على أن زيادة الوضوح الخ) أقول ذهب بعض الاصوليين الى أن ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق فانك اذا قلت رأيت فلانا حين جاءني القوم كان قولك جاءني القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق وبعضهم الى أن ازدياده عليه بأن

لانه يتصل عادة فأشبه المتصل حقيقة فلا ينعقد اليمين وأجيب بأن البر متصور حقيقة باعادة الماء الذي أريق فينعقد يمينه ثم يحنث بحكم العجز الثابت عادة كما اذا مات الحالف فانه يحنث مع احتمال اعادة الحياة (قوله فيجعل اقرارا مجازا عن الحرية من حين الملك) لانه غير متصل فيعتق عليه قضاء مؤاخذة له باقراره وان لم يسبق منه اعتاق وارادة الشفقة والتكريم والحرمة بعيدة غاية البعد لندرة استعماله فيها فلا يحمل اللفظ عليها مع امكان ارادة غيرها على أن الفائدة الشرعية أولى بالاعتبار فتكون هي المتعينة ولا يرد عليه هذا أخي لانه مشترك بين المشارك في النسب والدين والقبيلة قال الله تعالى واذكر أخا عاد والى ثمود أخاهم صالحا وقال انما المؤمنون اخوة وقال أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا وحكم المشترك التوقف على القرينة حتى لو قال من أبي أو أمي عتق على أن العتق رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله ورواه بعض المحققين (قوله فان الاستعارة

تقع أولا في المعنى بالتصرف في أمر عقلي باستعارة الهيكل المخصوص للشجاع ثم

ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ أيضا يسمى محكما كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا ظاهر في
الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما) أي بين البيع والربا لانه في جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربا (وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد) لان الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر بشئ مقيد ولا يكون ذلك الشئ واجبا فالقصد اثبات هذا القيد نحو قوله عليه الصلاة والسلام بيعوا سواء بسواء (ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقوله عليه الصلاة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيامة)

المفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا أبعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد أصلا (قوله ثم ان زاد) أي الوضوح حتى سد احتمال النسخ أيضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض يسمى محكما من أحكمت الشئ أي أتقنته وبناء محكم مأمون الانتقاض وقيل من أحكمت فلانا منعته فالمحكم ممتنع من التخصيص والتأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وأيضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير أصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه ثم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأبيد فيندفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو ان يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه قد يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا النسخ أو لحقه قول أو فعل قاطع لاحتمال التأويل أو اقترن به ما يمنع التخصيص أو يفيد الدوام والتأبيد (قوله كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربا الا انه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم أورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع أي انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا وأربعا أربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة أولى الا انه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك والثاني ان الامر اذا ورد بشئ مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشئ واجبا فهو لاثبات القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره أئمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشئ بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه الصلاة

فالتضعيف للتعدية وان كان من الابانة فالصرف فهو للتكثير وكلام الشارح ظاهر في الاول (قوله ولهذا يحرم التفسير بالرأي) فيه اشارة الى معنى قوله عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار فلا حاجة الى ما ارتكبه بعض السلف من انكار صحة الخبر لما وجدوا ان ظاهره مخالفا لما عليه عمل الامة وقيل التفسير بالرأي أن يحمل المراد على ما يراد بعقله بالتأمل فيه دون أن يتفحص عن ذلك بالعرض على ما ظهر تأويله بالمرفوع وبالمتواتر وقال قوم ذلك في المتشابه الذي ليس للناس حاجة الى معرفة ما فيه فيكون تفسيره نازلا منزلة المعلوفيه (قوله اذ ليس الامر للوجوب) حتى تكون الآية ظاهرة في وجوب النكاح لا في حله (قوله متأخرة عن تلك الخ) فيه بحث اذ الظاهر ان الآية المذكورة ظاهرة

يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بدليل قطعي ينضم اليه سباقا أو سياقا يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع والربا لم يفهم من ظاهر الكلام بل سياقه وهو قوله تعالى ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا عرف أن الغرض اثبات التفرقة بينهما وان تقدير الكلام وأحل الله البيع وحرم الربا فاني يتماثلان ولم يعرف هذا بدون تلك القرينة فاختار المصنف الاول وان اختار صاحب

استعمل فيه لفظ الاسد على أن لافراده قسمين متعارف يصدق عليه اللفظ حقيقة وغير متعارف يصدق عليه مجازا بتوسط هذه الاستعارة على ما هو الراجح عند البيانيين وما في التلويح من أن هذا ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي حيث جعل ما ليس بأسد أسدا واستعمل فيه اللفظ على أنه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور أنه مجاز

والسلام

النظيران الاولان للمفسر والمحكم مذكوران فى كتب الاصول وفى التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم أن المفسر
قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون

وقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم فى ذلك سواء لانهم ان أرادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس فى الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان أرادوا بحسب محل الكلام أو أعم من كل واحد منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما أن الاخبار بعلم الله لا يقبله فلاجل هذا أوردت مثالين فى الحكم الشرعى ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة محكم لان قوله الى يوم القيامة سد لباب النسخ (والكل يوجب الحكم

والسلام أدوا عن كل حر وعبد الحديث (قوله النظيران الاولان) أورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شئ عليم وللمصنف فى التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط فى المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما فى قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فليس فى قوله تعالى والله بكل شئ عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى فى نفسه مما لا يحتمل التبديل أو لم يشترط شئ من الامرين على التعيين بل أريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه أو باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون أيضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ فى المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله تعالى الملائكة كلهم أجمعون من غير نظر الى قوله فسجدوا الا ان الاقسام الاربعة متحققة فى هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر فى العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله أجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجدوا اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا فى كلام دال على حكم والقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر فى المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض أيضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص وأجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل فى الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع فى العربية ولهذا يتناوله الامر فى قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة أيضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحى فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال فى زمن الوحى وأما بعده فلا شئ من القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره ليشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم (قوله والكل) أى الظاهر والنص

فى حل النكاح سواء كانت متأخرة عن تلك الآية أم لا أما على الاول فظاهر وأما على الثانى فلانه لو كان نصا فيه لزم التكرار فى الآية الثانية لانها سوقة أيضا حينئذ لبيان حل النكاح الا ان يوجد فيها قيد زائد تكون مسوقة لاجله فليتأمل (قوله فالمثال الاول للمفسر وهو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون) فيه بحث وهو ان اللام فى الملائكة يحتمل العهد وتعميم هؤلاء المعهودين الذين منهم ابليس عليه اللعنة كما قال طائفة انهم غير المكرمين فمع هذا الاحتمال لا يصير مفسرا وعدم قرينة العهد مع انه الاصل عند الاصوليين ممنوع (قوله وان اشترط أن يكون ذلك الخ) لقائل أن يقول المراد هو الامر الثالث وهو عدم قبول النسخ اما باعتبار لفظ دال على الدوام واما من حيث مفهومه فحينئذ يظهر الفرق بين الآيتين وذلك لان مفهوم قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم لا يقبل الكذب والغلط وان قطعنا النظر عن كونه اخبار الله تعالى لقيام البرهان العقلى على صحته بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم فانه اذا قطع النظر عن كونه اخبار الله تعالى لا يجزم العقل بثبوته اللهم الا أن يقال هذا المعنى الخاص لا يفهم من اللفظ (قوله من غير نظر الى قوله تعالى فسجدوا الخ) لا يقال اذ قطع النظر عن قوله فسجد لا يكون الباقى مفسرا ضرورة انه يشمل على الظاهر والنص أيضا ومبنى اعتراض المصنف على تباين الاقسام لانا نقول المفسر هو الملائكة مقيدا بقوله أجمعون كما ان النص مقيد بقوله كلهم مع كونه ظاهرا فى نفسه

لغوى مستعمل فى غير ما وضع له ساقط لان المبل غير مسلم ولا يدل عليه كلامه بل قوله ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد يدل على خلافه ولا فرق بين المذهبين الا باعتبار الوضع وعدمه ليكون مجازا عقليا أو لغويا ولا بد فيهما من ادعاء دخول المشبه فى جنس المشبه به بأن يجعل الرجل من افراد الاسد وذلك لا يقتضى كونه حقيقة على انه ناقض بكلامه هذا ما أثبته فى شرح التلخيص (قوله لا يجرى الاستعارة فى الاعلام)

الا أنه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفى فان خفى بعارض يسمى خفيا وان خفى لنفسه فان أدرك عقلا فمشكل أولا بل نقلا فمجمل أولا أصلا

والمفسر والمحكم يوجب الحكم أى يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين وردبانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل (قوله الا أنه يظهر التفاوت عند التعارض) فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى أولى وأحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر فى حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص فى وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نص فى مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر فيعمل به (قوله واذا خفى) أى المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ أو لعارض الثانى يسمى خفيا والاول اما أن يدرك المراد بالعقل أولا الاول يسمى مشكلا والثانى اما أن يدرك المراد بالنقل أولا يدرك أصلا

وهذا بمنزلة قوله فانكحوا ما طاب لكم لا آية فانه ظاهر فى نفسه نص باعتبار قيده (قوله والمحكم) لا يقال المحكم لذاته كيف يكون محكما لغيره ألا يرى أن الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لانا نقول لا امتناع فى تعدد العلل الشرعية واجتماعها على معلول واحد كما سيأتى فى القياس ان شاء الله تعالى (قوله أى يثبته قطعا ويقينا) قيل لا وجه لذكر اليقين فى شرح قول المصنف والكل يوجب كما سيصرح به فى آخر هذه المباحث قبيل التقسيم الرابع من أن الظاهر والنص يفيدان القطع دون اليقين والجواب ان المراد باليقين ههنا معنى القطع والطمأنينة التى توجد فى اليقين أيضا وهى التى ليس فيها احتمال ناشئ عن دليل ويدل على استعمال اليقين لهذا المعنى سياق كلامه فى الفصل الذى عقد لبيان حكم العام (قوله وعند البعض حكم الظاهر الخ) قيل لا مخالفة بين ما ذكره المصنف وبين ما ذكره هذا البعض اذ معنى قول المصنف ان الكل يوجب الحكم انه يوجب العمل لانه يحصل القطع واليقين بان المراد هو هذا وثبوت الحكم المنفى فيما نقل عن البعض معناه ثبوت ان الحكم هو هذا لا وجوب الحكم أى العمل (قوله جمعا بين الدليلين بحمل اللفظ الخ) فيه بحث اذ لا شك ان المراد بالجمع بين الدليلين الجمع بينهما بحمل كل منهما على معنى يحتمله فى الجملة لا بالعمل بالظاهر والنص من حيث انهما ظاهر ونص مثلا لان كون الكلام ظاهرا ليس بالنسبة الى الاحتمال البعيد الذى حمل الظاهر عليه عند تقديم النص بل بالنسبة الى المعنى الذى ظهر كونه مرادا فاذا قدم الظاهر على النص مثلا بأن أبقى الظاهر على الظاهر وأول النص على النص لكان جمعا بينهما بالمعنى الذى ذكره وان لم يتحقق فيه العمل بالنص من حيث انه نص لا يقال العكس أولى لقوة النص لانا نقول فحينئذ يرجع الى الدليل الاول أعنى قوله لان العمل بالاوضح والاقوى أولى وأحرى (قوله اما لنفس اللفظ) جعل ضمير لنفسه الى اللفظ بعدما جعل ضمير خفى الى المراد لان

الكشف الثانى قال (أى يثبته قطعا ويقينا) أقول لا وجه لذكر اليقين فى شرح قول المصنف رحمه الله والكل يوجب الحكم لان الظاهر والنص يفيدان القطع دون اليقين وقد صرح به المصنف رحمه الله فى آخر هذه المباحث قبيل التقسيم الرابع قد يرقال (والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع الى قوله مما يعضده دليل) أقول فيه بحث لما سبق فى بحث الخاص أن الاحتمال اذا كان ناشئا عن الدليل كانت الدلالة ظنية فلا يكون اللفظ نصا بل ولا ظاهرا والكلام فيهما بل الحق ان كلا منهما ما بقى على حاله يفيد القطع وان تغير بأن كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل لا يفيد القطع فتدبر قال (أى المراد من اللفظ الخ) أقول أرجع ضمير قوله واذا خفى الى المراد وضمير بنفسه الى اللفظ المتعارف عند الاصوليين

قيل فيه نظر لان العلم يدل على معناه العلمى بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع بل عدم الجريان مبنى على أنه لا بد فيها من ادخال المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده قسمين والعلمية تنافى الجنسية واعتبار الافراد ورده السيد الشريف بأن تعرض القوم للجنس فى بيان الاستعارة انما هو لكثرة وقوعها فى الاجناس دون الاشخاص بل عدم جريانها فى الاعلام لان مبناها على المبالغة فى حال المشبه بدعوى انه عين المشبه به وذلك انما يحصل اذا كان المشبه به مشتهرا بوجه الشبه ولا شك أن الاجناس مشهورة بأوصاف لها حتى ان أسماءها تنبئ عن اوصافها ابتداء باسمائها كالخيل والاسد واما الاشخاص فعلما تشتهر بأوصاف كذلك كحاتم فى الجود فيجعل من له عابة الجود قسمين ذلك الشخص المعروف وآخر غير المعهود والا فاذا اعتبرت تشبيه زيد بعمرو فى الشكل والهيئة وقصدت المبالغة

الاول يسمى مجملا والثانى متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا اخلاف والمشكل مأخوذ من أشكل على كذا اذا دخل فى أشكاله وأمثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من أجمل الحساب رده الى الجملة وأجمل الامر أبهمه فان قيل ينبغى ان يكون الخفى ما خفى المراد منه بنفس اللفظ لانه فى مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن فى أول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر (قوله ان كان الخفاء) أى خفاء اللفظ فيما خفى فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه فى المعنى الذى يتعلق به الحكم يثبت فى حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت فى معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان فى ذلك لا يثبت الحكم كالنباش فانه ناقص فى معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع (قوله وهذا) أى الحاق باطن الفم بالظاهر فى الغسل حتى يجب غسله و بالباطن فى الوضوء حتى لا يجب أولى من العكس لان التطهر وهو المذكور فى الجنابة يدل على التكلف والمبالغة فى التطهير وذلك فى غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى أكثر وقوعا من الكبرى فهى بالتخفيف أليق وترك المبالغة فيها أرفق وأما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى

المتعارف عند الاصوليين وهو المذكور فى أصول فخر الاسلام ان الخفى ما خفى مراده لعارض غير الصيغة ففى مقابلته يجب أن يكون المشكل ما خفى مراده لا لعارض بل لنفس الصيغة فاندفع اعتراض صاحب الترجيح بوجوب رجوع الضمير الى المراد (قوله فهذه الاقسام متباينة بلا اخلاف) تباين الثلاثة الاخيرة ظاهر حيث اعتبر فى المتأخر نفى ما أثبت للمقدم فما أدرك عقلا ونقلا مشكل لا مجمل وأما تباين الخفى مع الثلاثة فبأن يعتبر فيها انتفاء الخفاء لعارض وان لم يصرح به فاللفظ الذى خفى المراد منه لعارض ولنفس اللفظ خفى لا غير (قوله اذا دخل فى اشكاله) قيل المشكل كرجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس فيطلب موضعه ثم يتأمل فى اشكاله ليتوقف عليه بخلاف الخفى فانه لم يدخل فى اشكاله بل هو كرجل اختفى فاذا طلب وجد عرف من غير تأمل (قوله لانه فى مقابلة الظاهر) ذكر فى البزدوى ان الخفى ضد الظاهر فعلى هذا يكون المراد بالتقابل التضاد واعترض عليه بأن اجتماع الضدين على موضع واحد محال وههنا قد اجتمعا فان السارق ظاهر فيما وضع له خفى فى حق الطرار والنباش وعن هذا هرب بعضهم وجعل التقابل بينهما تقابل التضايف والجواب ان اسم الضد فى اصطلاح الفقهاء يطلق على كل من المتقابلات مطلقا صرح به فى التحقيق (قول المصنف كآية السرقة الخ) فان معنى السارق ما أخذ مال الغير على سبيل الخفية وهو خفى فى حق الطرار والنباش لا لنفسه بل لعارض قيل هو تغاير الاسامى فانه دليل على تغاير المعانى واعترض عليه بأنا لا نسلم ذلك فان ليثا وأسدا اسمان متغايران ولا تغاير فى المعنى فلم لا يجوز أن يكون السارق والنباش كذلك أجاب الشيخ أكمل الدين فى شرح البزدوى بأن ذلك يستلزم الترادف وهو خلاف الاصل سلمناه ذلك لكن المراد بالتغاير هو التغاير فى الاستعمال وليث وأسد لا يتغايران فيه بخلاف السارق والنباش ورد هذا الجواب بقوله عليه السلام سارق أمواتنا كسارق أحيائنا رونه عائشة رضى الله عنها وأجيب بأن الكلام فى الاستعمال الحقيقى ولا نسلم ذلك فيما ذكرتم (قوله لان التطهر الخ) اشارة الى أن اطهروا فى قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أمر من باب التفعل وأصله تطهروا قلبت الواو تاء والتاء طاء فأدغم وأتى بهمزة

أن الخفى ما خفى مراده لعارض غير الصيغة ففى مقابلته يجب أن يكون المشكل ما خفى مراده لا لعارض بل لنفسه ويدل عليه ما ذكره من السؤال والجواب فمن أرجع الضمير الى المراد فقد بعد عن المراد قال

لاختصاصهما باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم وللنقصان لا والمشكل اما الغموض فى المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ فى الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى) حتى وجب غسله فى الجنابة (و بالباطن فى الصغرى) فلا يجب غسله فى الحدث الاصغر وهذا أولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم (أو لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة) فقوله

التشبيه وادعاء أنه عين عمرو لكمال شبهه به فقلت رأيت عمرا فالظاهر أن ذلك استعارة بعلاقة المشابهة ومن ذلك القبيل قولهم أبو يوسف أبو حنيفة يعنى أن أبا يوسف رحمه الله بلغ الدرجة القصوى من الفقاهة ولم يقصر عنها وقولهم أبو حنيفة أبو يوسف يعنى أن البالغ الى هذه الدرجة هو أبو يوسف دون غيره وبالجملة المقصود من العدول عن التشبيه الى الاستعارة هو المبالغة فى حال المشبه أعنى وجه الشبه كأنه يساوى المشبه به وذلك يحصل اذا جعل من افراده

والمشكل اما الغموض فى المعنى وانما أشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة

فالحق بالباطن فى الطهارة بن دفعا للحرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا أنه مشتبه فى حق داخل الفم والانف كآية السرقة فى الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفى لا المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف أو بدونه (قوله أو لاستعارة) عطف على قوله لغموض فى المعنى كقوله تعالى وأكواب كانت قوارير اقوارير من فضة أى تكونت من فضة وهى مع بياض الفضة وحسنها فى صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها فى الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة (قوله والمجمل) هو ماخفى المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية الاقدام كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالهلوع أو لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا (قوله والمتشابه) وهو ما خفى بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلا كالمقطعات فى أوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها أسماء الحروف يجب أن يقطع فى التكلم كل منها عن الآخر على هيئته

الوصل (قوله قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا) قال الاصفهانى فى شرح البديع فى تقرير الجواب سلمنا ان التطهر معلوم لغة وشرعا لكن الاشكال فى متعلق التطهر وهو كون داخل الانف والفم من ظاهر البدن أو باطنه وبمجرد الطلب لم يظهر وهو شأن المشكل لا الخفى وما ذكره الشارح أظهر لان المشكل هو اللفظ فتأمل (قوله والاختلاف فيه باق بعد) قيل عليه الاختلاف فى النباش أيضا باق لان أبا يوسف من علمائنا ومالكا والشافعى يقطعون النباش والتحقيق الذى ذكره جار فيه أيضا فوجب أن يكون مشكلا أيضا وقد يجاب بأن قوله كيف والاختلاف فيه باق سند لقوله لا نسلم انه معلوم شرعا فما ذكره كلام على السند وفيه نظر لان مآل الاعتراض المعارضة بالمثل أى لا نسلم ان معنى السارق معلوم شرعا قبل الطلب كيف والاختلاف فيه باق بعد ولا يخفى انه لا يندفع بالجواب المذكور والحق ان عد آية السرقة من أمثلة الخفى ليس بظاهر لان الخفى على ما فسروه هو الذى يشتبه من غير الصيغة وينال بمجرد الطلب من غير فكر ومهنا لا يتحقق معناه الا بعد الطلب والاجتهاد فى ان معنى السرقة فى الطرار أكثر وفى النباش أقل فهذا المثال مناسب لتمثيل المشكل كذا فى شرح البديع للاصفهانى (قوله عطف على قوله لغموض) صرح بالمعطوف عليه مع ان المصنف صرح به أيضا اعتناء الى ما فى كلامه من التسامح لان المعطوف عليه نفس قوله لغموض لا قوله والمشكل اما الغموض كما دل عليه كلام المصنف ولعل مراد المصنف من العطف المعنى اللغوى أعنى مجرد التعلق به بحسب المعنى ومراد الشارح المعنى الاصطلاحى (قوله وأكواب) أى أباريق بلا عروة جمع كوب كذا فى تفسير القاضى (قوله فاستعار القوارير الخ) فيه بحث لان قوله تعالى كانت قوارير امثل كان زيد أسدا وهو تشبيه بليغ عند جمهور المحققين لا استعارة صرح به فى المطول والجواب ان كانت تامة لا ناقصة وقوارير حال والمعنى تكونت حال كونها جامعة بين صفاء الزجاجة وشفيفها وبياض الفضة ولينها وقد أشار اليه الشارح (قوله كالهلوع) هو من يسرع فى الجزع عند اصابة المكروه وفى المنع عند اصابة الخير (قوله اسماء الحروف يجب أن يقطع الخ) ان جعل قوله يجب صفة لاسماء على معنى ان تلك الاسماء كل واحد منها مذكور على

(فان قيل معنى التطهر معلوم الخ) أقول بعد ما ذكر أن الصيغة المذكورة فى الجنابة تدل على التكلف والمبالغة فى التطهر ظهر ان خفاء المراد منها بنفس الصيغة لا لعارض فعلم أنها من قبيل المشكل لا الخفى فلا حاجة الى هذا السؤال والجواب ولا وجه للتحقيق الذى ذكره بل التحقيق أن تعتبر المبالغة فى

أو لاستعارة عطف على قوله تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد أن صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة (والمجمل كآية الربا) فان قوله تعالى وحرم الربا مجمل لان الربا فى اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم أن المراد أى فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبى صلى الله عليه وسلم الربا فى الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم فى غير الاشياء الستة (والمتشابه كالمقطعات فى أوائل السور

داخلا فى جنسه ان كان المشبه به جنسا أو جعل عينه ان كان شخصا (قوله فان قيل معارضة) يعنى أن هذا ابنى من قبيل زيد أسد وهو على ما تقرر فى علم البيان ليس باستعارة لما فيه من ادعاء أمر مستحيل بل هو تشبيه بحذف الاداة فيكون المعنى مثل ابنى وهو لا يوجب العتق اتفاقا (قوله قصد انقل عنه) أى على تقدير كونه استعارة لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى شئ هو المقصود فى الكلام وهو اثبات الخبر فيكون المقصود اثبات الاسدية لزيد وهو محال (قوله ادعاء معنى الحقيقة فى الشئ) قيل عليه انه ميل الى

وتسميتها

والبدو الوجه ونحوهما وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب ثم التأمل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج اليهما كما في الربا والمتشابه التوقف) أى حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولى عاملين والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو (على اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله) في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم قالوا آمنا فبعض العلماء قرؤا بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرؤا بلا وقف فعلى الاول والراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا وهذا أليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله تعالى آمنا به كل من عند ربنا أى سواء علمنا أو لم نعلم والاليق بهذا المقام أن يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذى يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وأيضا على ذلك المذهب يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل

وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف أو لان الحرف يطلق على الكلمة (قوله والبد والوجه ونحوهما) مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين وأمثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة المرادفة لما في الشاهد على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا تدرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات أسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة أو يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب أن يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فتكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان الستر عمن هو أهل للرؤية والكرامة يكون عن عيب ونقصان في المستتر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب أن يكون مرئيا فيجاب بأنه يجوز أن يكون لامتناع الرؤية أو لغاية العظمة كما قيل ✽ ولا ستر الا هيبة وجلال ✽ والحق أنه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا أنه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام (قوله وحكم الخفي الطلب) أى الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على أن خفاءه لمزية أو نقصان وحكم المشكل التأمل أى التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن أشكاله اذ الخفاء في المشكل أكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا ليصير به المجمل مفسرا كبيان الصلاة والزكاة وقد لا يكون كبيان الربا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضي الله تعالى عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا أبواب الربا فحينئذ يحتاج الى طلب ضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على أن تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على أنهم

حدة بلا تعلق لها بالاخرى والامر ظاهر وان جعل صفة لحروف يكون تسمية الاسماء بالمقطعات من قبيل تسمية الدال باسم المدلول (قوله وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز) ليس مراده ان تسمية المصنف اياها بذلك مجاز اذ المذكور في كلام المصنف كالمقطعات فلعل مراده كالكلمات المقطعة بل مراده ان تسميتها بذلك كما وقع في كلام المتقدمين من قبيل المجاز لانها اذا دخلت في حد الاسم ولا عتوارها يختص به من التعريف والتنكير والجمع والتصغير ونحو ذلك عليها فهي أسماء وبه صرح الخليل وأبو علي وما روى ابن مسعود رضي الله عنه انه عليه السلام قال من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها الا أقول الم حرف الف حرف ولام حرف وميم حرف فالمراد منه غير المعنى الذى اصطلح عليه فان تخصيص الحرف به عرف متجدد بل المعنى اللغوي (قوله والوجه مجاز عن الرضا) وانما جعلوه مجازا عنه

الصيغة وهم الشافعية جعلوها بمعنى فاغسلوا ومن اعتبرها جعلها بعضهم باعتبار الكم وهم الحنفية أوجبوا طهارة الظاهر من وجه كالفم والانف مما صرح فيه بعضهم باعتبار الكيف وهم المالكية حتى أوجبوا الدلك فليتأمل قال (وتسميتها بالحروف المقطعات الخ) أقول فان ألف مثلا ليس بحرف بل اسم موضوع لحرف أوسط من قال مثلا وكذا اللام موضوع لحرف آخر منه مثلا الى غير ذلك وانما قال بالحروف المقطعات ولم يقل بالكلمات المقطعات حتى لا يحتاج الى هذا التكلف لانها المسطورة في كتب النحو والمتعارف عندهم أخذا من قوله عليه السلام من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر

أيضا يعلمون تأويل المتشابه الاول أنه أليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين فى العلم أى الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيأ استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين لقوله تعالى فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به أى نصدق بحقيته سواء علمناه أو لم نعلمه كل من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين فى العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم أن يقال وأما الراسخون فى العلم الثانى انه على ذلك المذهب أى مذهب القائلين بأن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدا أى هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله فى الكشاف والمفصل بتقدير المبتدا فى جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدا وأيضا يحتمل أن يكون يقولون حالا من المعطوف فقط أعنى الراسخون لعدم الالتباس (قوله

لان أثر الرضا يظهر فى الوجه غالبا بالبشاشة (قوله فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) أى يتعلقون بظاهره أو بتأويل باطل طلب أن يفتنوا الناس عن دينهم بالتشكيك والتلبيس ومناقضة الحكم بالمتشابه وطلب أن يؤولوه على ما يشتهونه (قوله وفيه نظر الخ) أجيب بأن الاليق تقديره كذلك ليناسب أما الذين فى قلوبهم زيغ اذ لم يعهد أما القرآن بدون أختها وفيه انه مبنى على كون اماههنا تفصيلية ولا دليل عليه وبأن الناس اما جهال أو علماء ولا حظ للجهال فيما فيه خفاء والعلماء اما راسخون وهم الذين لا زيغ فى قلوبهم واما زائغون فاذا تبين حال الزائغين بأنهم يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله علم حال الراسخين بعدم الابتغاء والتوقف فما كتفى بذكر الاول ايثارا للايجاز بقى انهم ما حظهم منها وهل لهم حظ ونصيب منها أم لا فورد قوله تعالى والراسخون فى العلم يقولون آمنا جوابا عن هذا السؤال لا بيانا لحالهم حتى يكون قرينة لقوله تعالى فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيكون الاليق أن يقال وأما الراسخون فى العلم (قوله صالحة للابتداء الخ) فيه بحث لانه على تقدير أن يجعل قوله يقولون كلاما مبتدأ يجب الوصل لان الفصل يوهم خلاف المقصود وكل ما يوهم خلاف المقصود يجب وصله مع كمال الانقطاع فمع عدمه أولى وانما قلنا يوهم خلاف المقصود لانه يوهم انه خبر والراسخون وهو خلاف المقصود على ذلك المذهب اللهم الا أن يقال لا ايهام على تقدير الفصل لان الاصل فى الواو العطف وعطف والراسخون على الله ينفى أن يكون يقولون خبر والراسخون على ما لا يخفى فلا يجب الوصل على هذا التقدير فليتأمل (قوله الى اعتبار حذف المبتدا) فيه بحث لان الانسب أن يكون آمنا به كل من عند ربنا أى سواء علمناه أو لم نعلم قول من لا يعلم تأويل المتشابه اذ الانسب بحال من يعلمه أن يقولوا تأويله كذا أو كذا بعد الايمان به واذا كان كذلك فالانسب والله أعلم ان يقدر بعد قوله فى العلم وغير الراسخون أعنى من العلماء الغير الراسخين حتى يكون التقدير هكذا ولا يعلم تأويله الا الله والراسخون وغير الراسخين يقولون الخ فثبت على تقدير الوقف على قوله والراسخون فى العلم الاحتياج الى حذف المبتدا (قوله حالا من المعطوف فقط الخ) فيه بحث أما أولا فلان الوقف على قوله والراسخون يدل على عدم الحال لانه على تقدير كونه حالا متصل فالوقف دليل الانقطاع ويمكن أن يقال الواقفون على والراسخون

أمثالها لا أقول الم حرف ألف حرف ولام حرف وميم حرف وقال (وأيضا يحتمل أن يكون يقولون حالا من المعطوف فقط أعنى الراسخون لعدم الالتباس) أقول لما كان القائل بوجوب الوقف مستدلا بوجه آخر أيضا وهو أنه لو لم يجب لعطف قوله تعالى والراسخون على الله فيكون يقولون آمنا حالا بمعنى قائلين

المذهب المرجوح وان ادعاء الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته أمران متدافعان وأجيب بأن التدافع ليس بين مراعاة معنى الحقيقة ونصب القرينة المانعة بل بين ارادته ونصبها وقد علمت أن مبنى الاستعارة على الادعاء المذكور (قوله فهذا عين مذهبهما) قيل الشرط على هذا عدم القصد على دعوى أمر مخيل وعلى مذهبهما عدم الاستحالة فأين أحدهما من الآخر ورد بأن الاشارة الى ما ذكره من نفى الاستعارة بناء على الاستحالة (قوله قلنا حاصله منع التعليل المذكور) يعنى لا نسلم أن الاستعارة فى خبر المبتدا غير جائزة مطلقا عندهم لاتفاقهم على الاستعارة فى قولهم الحال ناطقة (قوله خبر المبتدا) هو ابنى اسم مشتق على ما فى كتب اللغة من تفسير الابن بالولد أصله بنى أو بنو والاسم البنوة وفى حديث بنت غيلان

* وان جلست تبنت *

أى صارت كالبيت المبنى فعلى هذا هو حقيقة معناه وليس بتأويل فيكون استعارة تبعية من قبيل الحال ناطقة فيعنق الابن لا من قبيل زيد أسد فلا حاجة الى أن يقال انه مستعمل فى المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا فى معناه بدليل قوله أسد على وفى الحروب نعامة * فتخاء تنفر من صفير الصافر

فكما

(فكما ابتلى من له ضرب جهل بالامعان في السير) أي في طلب العلم والمراد به بذل الجهود والطاقة في طلب العلم (ابتلى الراسخون في العلم بالتوقف) أي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو أن الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في انزال المتشابهات فجيب أن الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلى الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد تكون بكبح العنان والمنع عن السير (وهذا أعظمهما بلوى وأعمهما جدوى) أي هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ماذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان أعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقى نفسه في مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك (مسئلة) قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل) أي يكون منقولا من الموضوع له (الى معنى آخر والتخصيص والتقديم)

فكما ابتلى) لما ذهب بعضهم الى أن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال أعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكهما بين المعطوف والمعطوف عليه أهون من الخطاب بما لا يفيد أصلا ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاءني الا زيد وعمرو أي لا بكر وخالد أشار الى الجواب بأن فائدة الخطاب بالمتشابه هي الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيأ فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ أعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب أكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وأعمهما جدوى أي نفعا لانه أشق فثوابه أكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه أجيب بأن التوقف مذهب السلف الا أنه لما ظهر أهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا فساد تأويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تأويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن أن يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل أكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فانى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى أيضا (قوله مسئلة) ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقرير

يعلمون يقولون ابتدائية لا حالا على ان الوقف أمر لفظي توقيفي ليس مناطه على الانقطاع فقط وأما ثانيا فلانه اذا جعل حالا من المعطوف يلزم أن يكون قولهم هذا شرطا لعدم علم ما سوى الله وهو ان اعتبر الاستثناء تكلما بالباقي بعد الثنيا ولعلمهم وعلم الله تعالى ان اعتبر أنه يقتضي اثبات الحكم المنفي عن المستثنى منه للمستثنى لان الاحوال شرط كلام وفساد المعنى على التقديرين ظاهر (قوله وفيه نظر) لان حاصله ان الكلام السابق صريح في ان السلف لم يتكلموا في المتشابه وان التكلم فيه انما هو طريق الخلف وليس كذلك بل التأويل كان في القرن الاول والثاني (قوله وبهذا يمكن أن يدفع نزاع الفريقين) وقد يدفع أيضا بأن القائلين بالتوقف يفسرون المتشابه في الآية الكريمة بما لا سبيل اليه للمخلوق والحكم بما يقابله واستدل على ابتناء المذهبين على اختلاف التفسيرين بأن الوقف على الله يقتضي عدم علم الراسخين وعدم الوقف عليه يقتضي علمهما وهما متنافيان مع انهما من السبعة التي من شروطها التواتر والجواب ان الوقف من قبيل الاداء وقد عرفت أنه لا يلزم التواتر فيه (قوله بالمسئلة ليست كما ينبغي) قيل بل هو كما ينبغي بناء على ان البحث من مسائل علم الكلام اذ قد تقرر في كتبه ان

ذلك وهو غير جائز لانه اما حال عن المجموع فيلزم أن يكون الله قائلا آمنا كالراسخين وهو ظاهر البطلان أو عن الراسخين فقط فيلزم تخصيص المعطوف بالحال دون المعطوف عليه وهو خلاف قاعدة العربية أشار الشارح الى جوابه باختيار الشق الثاني بناء على ما تقرر في قواعد العربية أيضا من جواز تخصيص المعطوف بالحال حيث لا التباس كما في قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة أي حال كون يعقوب نافلة لظهور أن ولد ابراهيم عليه السلام انما هو يعقوب دون اسحق قال (ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه أنه اعتراض الخ) أقول فيه بحث لان هذا البحث من مسائل علم الكلام اذ قد تقرر في

وقد أوردوا في مثاله وأسروا النجوى الذين ظلموا التقدير والذين ظلموا أسروا النجوى

لاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على أمور ظنية والمبني على الظن لا يفيد اليقين أما الثاني فظاهر وأما الاول فلتوقفه على أمور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيآت التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيآت المفردات وعلى أمور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما ذلا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شئ من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات أما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة رواتها ان نقلت بطريق الآحاد والافعلى التواتر وكلاهما منتف وأما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى أنه لا معنى لابتناء عدم المجاز أو عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب أنه ان أريد أن بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان أريد أنه لا شئ منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نسلم أن الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله أما في الوجوديات فلعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى السماء والارض ونحوا كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز أن يؤلف منها دليل لفظي وقوله أما في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على أن الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز أن ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على أن الاصل هو المراد به وحينئذ يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعنى الخطابات ولوازمها أو بطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على أن معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا (قوله وقد أوردوا في مثاله) هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسط هذا الكلام بين التقديم والتأخير بين على ما ينبغي لانهما

الدلائل النقلية لا تفيد اليقين عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة والحق انها قد تفيده بقرائن فتكون من المبادي الكلامية لاصول الفقه فينبغي أن يعد من مسائلها ويعقب البحث الاول بها لانها كالاعتراض عليه مع الجواب (قوله ولا يخفى انه لا معنى الخ) أجيب عنه بأن عدم المجاز يتوقف عليه لانه يجب أن يعلم أولا أن معناه الحقيقي ما هو وانه هل تتعدد أو لا ومعرفة المعنى الموضوع له تتوقف على الاستقراء (قوله على تقدير ثبوته) اشارة الى عدم تعين التقديم لاحتمال أن يكون الذين ظلموا بدلا من واو أسروا أو فاعلا والواو للايذان ابتداء بان فاعله جمع أو رفعا على الذم أو نصبا عليه (قوله وتوسيط هذا الكلام الخ) يمكن أن يقال مراد الشارح من التوسيط في الشرح التنبيه على ان ذكر التقديم

كتنبيه أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة والحق أنها قد تفيده بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات فتكون من المبادي الكلامية لاصول الفقه فينبغي أن تعد من مسائل الاصول كسائر مباحث الدليل وكثير من مسائل العربية على ما ذكر في مختصر ابن الحاجب فحينئذ يبعد أن يكون اعتراضا على ما ذكر وجوابه عنه بل الصواب أن يكون ما ذكر الشارح بقوله والاشبه الخ بيان وجه تعقيب معنى البحث الاول بهذه المسئلة بنوع تغيير بأن يقال انما

والطير أغربة عليه بأسرها

فتخ السراة وساكنا وأمثال ذلك وقال السيد الشريف هذا الاستدلال يشعر بأن أسدا مستعمل في مفهوم مجترئ وصائل فلا يتصور حينئذ تشبيه فضلا عن الاستعارة بل يكون اطلاق اسم الملزوم على اللازم ثم استعمال الاسد في معناه الحقيقي ينافي تعلق الجار به الا اذا لوحظ مع ذلك المعنى على سبيل ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة من الجراءة والصولة (قوله لا عموم للمجاز) والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضي ورد بأنه ان أريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال فممنوع لجواز أن يعدل الى المجاز لاغراض تتعلق بالمتكلم وتعرض له فان في المجاز لطائف العبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لمزيد البلاغة وقال صاحب الكشف عموم المجاز انما هو لما يلتصق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما وما قيل يجوز أن يكون المؤثر هو المجموع أو القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعا معا ليس بذلك لانه لا مدخل في ذلك لكون اللفظ حقيقة أو مجازا (قوله قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز) في التلويح ذلك مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور نزاع في صحة قولنا جاءني الاسد الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية

كيلا يكون من قبيل أكلوني البراغيث (والتأخير والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية أما الوجوديات) وهي نقل اللغة والصرف والنحو (فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر وأما العدميات) وهي من قوله

وعدم الاشتراك الى آخره (فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل) أي ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين (لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر) كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض وأمثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى أن لا شيء من التركيبات يفيد القطع بعد قوله فقد أنكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الا محض السفسطة والعناد (والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة وأيضا قد نعلم بالقرائن القطعية أن الاصل هو المراد والا تبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر أصلا واعلم أن العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلا

معاشر واحد فلا يتصور افتراقهما (قوله كيلا يكون من قبيل أكلوني البراغيث) فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج عن هذا القبيل لان أكلوني البراغيث أيضا يحتمل التقديم على أن يشبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل أكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على أن الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء أو شبيها بهم أو لم يكن كذلك والا فباعتبار التقديم والتأخير تخرج من هذا القبيل (قوله والمعارض) يشترط عدم المعارض العقلي لان النقل يقبل التأويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل (قوله ومن ادعى) أورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم أن لا شيء من التركيبات أي الادلة اللفظية يفيد القطع بعد قوله تقريره أن القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان مقرونا بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد أي انكار للضروري وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لا نسلم أنه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي

يكفي في المقصود وانما ذكر التأخير بعده في المتن لكونهما قرينين في كلام القوم (قوله فلا يتصور افتراقهما) منع ذلك بأن تقديم شيء على شيء انما يلزمه تأخير الشيء الثاني لا تأخير نفسه بل ينافيه فعلم أن التقديم انما يكون بدون التأخير وقد يجاب أيضا بأن الغرض قد يتعلق بالتقديم فيكون هو الملحوظ قصدا دون التأخير وقد ينعكس كما هو المقرر في فن البيان وان كانا متلازمين فنبه المصنف بالتوسيط على هذه النكتة (قوله وفيه نظر لانا لا نسلم الخ) فيه بحث لان عدم قطعية المراد اذا كان لاجل احتمال ارادة غير المعنى المقصود فالتواتر لا يدفعه ويجزم العقل بامتناع اجتماعهما على الكذب لا يوجب قطعية الارادة

عقيبه بما لا نعلم كالاعتراض عليه مع الجواب والله أعلم بالصواب قال (وفيه نظر لانا لا نسلم أنه انكار للمتواتر الخ) أقول فيه اشكال لان الاحتمال في الخبر على وجهين أحدهما احتمال حكمه أن لا يطابق الواقع والثاني احتمال كل من طرفيه بغير ما يتبادر منه والتواتر انما يدفع الاحتمال الاول الغير المتنازع فيه دون الثاني المتنازع فيه وحله أن الاحتمال الثاني يستلزم الاول ذلك لانهم اذا نقلوا مثلا أن بغداد موجودة فهم السامع منه ما هو المتبادر من ظاهره فان أراد من بغداد أو الموجود معنى غير المتبادر لزم الكذب لان المتبادر علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز واذا استعمل اللفظ في غير المتبادر بلا قرينة يلزم الكذب وبها التجوز لما تقرر في موضعه أن المجاز يفارق الكذب بنصب القرينة وبعدمه والمفروض ههنا انتفاء القرينة فيلزم الكذب بالضرورة الاول أن كلام المصنف رحمه الله تعالى الى قوله وفي كلام بعض الاصوليين أن معنى المسوق له ههنا الخ قال يرد على كل من الكلامين بحث أما على الاول فلانه اذا ربط بما ذكره في الظاهر والنص يقتضي عدم التفرقة بين الظاهر وبين الاشارة وكذا بين النص وبين العبارة وأما على الثاني فلانه يقتضي أن لا يكون الثابت بالاشارة مقصودا أصلا وهو باطل لان الخواص والمزايا التي بها تتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد تقرر في كتب المعاني أن الخواص يجب أن تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودة أصلا لا يعتد به قطعا على أن كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لم يقصد به الشارع

الطعم في باب الربا وقيل ولو لم ينقل الشافعي بعموم المجاز لما قال بارادة جميع المطعومات ومع ذلك فالتعليل بالضرورة مما لا يعقل ولكن هذا مذكور في كتب أصحابنا (قوله لا يراد باللفظ الواحد) قيل لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي

كالمحكم والمتواتر والثانى ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثانى علم الطمأنينة

من افراده كاستعمال وضع القدم فى الدخول ولا فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا أما اذا اشترط فى

المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر وأما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقى وحده فاستعماله فى معنيين استعماله فى غير ما وضع له فعلى تقدير صحة الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق ورد بأن المنصوص عليه فى كتب الشافعية أن مذهبه أن اللفظ ظاهر فى المعنيين بل حقيقة فيهما كما فى المشترك حيث ألحق المعنى المجازى بالوضع النوعى للعلاقة بالحقيق وكونه مجازا فيهما مختار ابن الحاجب فكيف يدعى الاتفاق فى المجازية وانما النزاع فى أن يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بأن يكون كل منهما متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد أى السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث انه موضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وهو نوع منه استعمال المشترك فى معنييه وانما ذلك من جهة اللغة اذا لم يثبت ذلك وهو مختار أبى الحسين البصرى وحجة الاسلام الغزالى واختاره ابن الهمام فى غير المفرد وجمهور أصحابنا وأئمة العربية لا لغة ولا عقلا وذلك لان ارادتهما جميعا لا يخلو اما أن يكون من حيث ان أحدهما حقيقة والآخر مجاز أم لا فان كان الثانى فليس مما نحن فيه وان كان الاول فلا بد من توجه الذهن الى أحدهما حقيقة والآخر مجاز والذهن لا يتوجه اصالة فى حالة واحدة الى حكمين قطعا مما اتفق عليه العقلاء قاطبة

افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلى اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب (قوله كالمحكم) أى كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل

وبالجملة فى الخبر احتمالان احتمال حكمه أن لا يطابق الواقع واحتمال كل من طرفيه لغير ما يتبادر منه والتواتر انما يدفع الاحتمال الاول الغير المتنازع فيه دون الثانى المتنازع فيه وقد يجاب بأن الاحتمال الثانى مستلزم للاول لانهم اذا قالوا مثلا أن بغداد موجود فهم السامع منه ما هو المتبادر من ظاهره فان أرادوا من بغداد أو الموجود معنى غير المتبادر لزم الكذب لان المتبادر علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز واذا استعمل اللفظ فى غير المتبادر بلا قرينة يلزم الكذب لان المجاز انما يفارقه بنصب القرينة كما تقرر فى موضعه والمفروض ههنا انتفاؤها فيلزم الكذب بالضرورة

ذلك الحكم ظاهر الفساد وقولهم كم من شئ ثبت ولا يقصد ليس فى مثل هذا المقام فليتامل ولعل أن مختاره ههنا ما اختار المصنف رحمه الله وفى النص ما اختاره بعض الاصوليين وصاحب الكشف وقد سبق بيانه

(تم الجزء الاول ويليه الجزء الثانى وأوله التقسيم الرابع)

(فهرست الجزء الاول من التلويح والتوضيح)

صحيفه

(تمت)

(تنبيه)

قبل الشروع في طبع هذا الكتاب كنا عزمنا على طبع حاشية عبد الحكيم عليه و بالفعل ذكرت في الديباجة ضمن الحواشى التى طبعت ولكن لداعى عدم وجود نسخة صحيحة يعول عليها لم تطبع ومتى وجد منها نسخة صحيحة و وجدت الرغبة في طبعها لا مانع من طبعها وللمعلومية لزم التنبيه

(فهرست الجزء الثانى من التلويح والتوضيح)

صحيفه

صحيفه

(تمت)

(فهرست الجزء الثالث من التلويح والتوضيح)

صحيفه

صحيفه

صحيفه

صحيفه